



Theologische Realencyclopädie, editada bajo la dirección de Gerhard KRAUSE y Gerhard MÜLLER, 26 vols. de 800 págs. cada uno, Berlín-New York, Walter de Gruyter and Co., 1976, 16 × 25.

Un grupo de profesores de disciplinas eclesiásticas, a cuya cabeza figuran —*Hauptherausgeber*— los arriba citado Profs. Krause, de Bonn y Müller, de Erlangen, han emprendido la inmensa tarea de editar una nueva Enciclopedia teológica que sustituya a la antigua *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Este célebre Diccionario enciclopédico (citado: RE) había alcanzado, sobre todo desde su tercera edición (citada: RE³) —fruto de la revisión de 1908 bajo la dirección de Albert Hauck—, una extraordinaria autoridad entre los estudiosos protestantes de ciencias eclesiásticas. La RE se presentaba, en efecto, como una “summa” de los resultados de la investigación histórica, crítico-exegética, filosófico-religiosa, llevada a cabo por los profesores de las Facultades protestantes de Teología durante el siglo XIX. Los 21 volúmenes de la edición de Hauck han sido constante punto de referencia para documentar las múltiples y encontradas posiciones del Protestantismo alemán ante los diversos aspectos del Cristianismo.

La obra que comenzó a publicarse el pasado año 1976 no es una edición más de la RE, fruto de una nueva revisión de sus artículos. La *Theologische Realencyclopädie* (citada: TRE) es una obra original, con los artículos redactados *ex novo* por nuevos autores que ponen al pie su firma. Pero, como se nos dice en el breve prólogo, al que volveremos después, se sitúa en expresa continuidad intelectual en la RE³.

La TRE es una Enciclopedia, no un Diccionario. Es decir, agrupa bajo cada una de las importantes “voces-guía” una ma-



tería muchas veces extensa —y extensamente tratada—, reparada con frecuencia en varios artículos de diversos colaboradores. Este criterio enciclopédico nos parece más acusado que en la RE —véase lo que diremos más abajo a propósito del tema eucarístico—, manteniendo en común con ella la inserción dentro del orden general alfabético de la Enciclopedia de otras voces, cuyo contenido no se desarrolla, sino que aparecen remitidas a otras más abarcales. Por ejemplo, encontramos la voz *Advent* remitida directamente a *Kirchenjahr*, la voz *Adoptianische Christologie* a la voz *Jesus Christus* y la voz *Abrahamtestament* queda aplazada hasta el estudio conjunto de los *Pseudoepigraphen des AT*. Esta forma de agrupar la materia puede dar una idea del modo en que se está trabajando en la TRE. También se ha prescindido de dedicar voces separadas a bastantes teólogos, escritores eclesiásticos, etc., que tenían su sitio en la RE. En los fascículos que hemos recibido hasta ahora figuran los rabinos españoles *Abraham ibn Daud* y *Abraham ben Meir ibn Ezra* (de Córdoba y Tudela, respectivamente), el humanista protestante *Acontius*, el teólogo reformado *Achelis*, el luterano *Äpinus*, y, aparte de las grandes figuras bíblicas de *Abraham* y *Aaron*, los medievales *Abaelard*, *Adalbert von Prag*, *Ägidius von Rom* (Gil de Roma) y *Aelred von Rievalx*.

La obra va apareciendo en fascículos de 160 págs., de modo que cada cinco de ellos constituyen uno de los 26 volúmenes de 800 págs. que, según el proyecto editorial, compondrá esta obra monumental. Hasta el presente han aparecido los cinco primeros fascículos y el plan de la Casa Walter de Gruyter es lanzar seis fascículos al año; la obra quedaría así completa en 20 años. Este largo ritmo de publicación —quizá excesivo para los medios de que hoy se puede disponer— permitirá sin duda, un buen cuidado en la preparación y revisión de los originales. Los editores —tal vez para obviar en parte esa larga dilación— mantienen en la TRE una característica que ya tenía la RE³ y que no es frecuente en obras similares. Nos referimos a la inclusión, al final de cada volumen, de un doble índice de nombres y de conceptos aparecidos en el tomo en cuestión. No habrá que esperar, por tanto, para el uso eficaz de los sucesivos tomos, al volumen general analítico de contenidos que se publicará al final de la obra. El índice de este primer volumen lo demuestra sobradamente.

La tipografía es cuidadísima. El texto se distribuye en página continua, no en columnas, y las líneas están numeradas de cinco en cinco, igual que en la RE³. Al final de cada artículo se incluye una extensa bibliografía (por orden alfabético, no cro-

nológico: este último, a nuestro parecer, es siempre más útil). Los editores no han tenido inconveniente en aplazar las referencias bibliográficas de algunos artículos al término del artículo, donde aparecen con numeración correlativa.

No podemos pretender en esta nota entrar en el análisis de los extensos artículos de la TRE, pero sí podemos informar a los lectores acerca de cómo entiende el equipo de dirección el sentido y la finalidad de su propio trabajo. Para ello nos ha sido especialmente útil el prólogo que ha escrito en el primer fascículo el Prof. Carl Heinz Ratschow, de Marburg, Director de la sección de Dogmática de esta nueva Enciclopedia.

Su primera preocupación es justificar la necesidad de emprender este trabajo. "Las dos generaciones de teólogos —dice—, que han investigado durante los sesenta años que siguen a la RE³, no han reunido los resultados de su trabajo en una obra enciclopédica de conjunto". La TRE se propone, pues, incorporar toda esa variada y multiforme investigación. Pero no sólo por adición quieren proceder los redactores de la nueva Enciclopedia. Están convencidos de que, después de la RE³, no se ha ofrecido ninguna nueva *Representätion* enciclopédica de lo cristiano, y es precisamente la concepción propia de la RE³ la que consideran superada. Basta observar —dice Ratschow— las "voces-guía" de aquella Enciclopedia y el modo de "preguntar" a los datos inventariados para darse cuenta de que ya no puede prestar los servicios que en su día prestó a los estudiosos. Y aquí, bajo este ángulo, es donde aparece la verdadera necesidad de la TRE y el papel que se autoasigna: se trata de reflejar la actual *Representätion* del Cristianismo, que —se nos dice— ha sufrido una profunda mutación. Este cambio que se ha operado —siempre es Ratschow el que habla— obedece a tres factores: después de la primera guerra mundial ha cambiado la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y del mundo; ha cambiado también la concepción misma del trabajo teológico, como consecuencia, sobre todo, de la teología dialéctica y de la nueva exégesis bíblica; ha cambiado finalmente el clima de la investigación teológica, que era fundamentalmente alemán y hoy en cambio tiene un marcado carácter internacional. Los autores señalan especialmente el influjo en Alemania del pensamiento escandinavo y del norteamericano y acentúan el carácter de colaboración interdisciplinar.

Estas consideraciones ya orientan al lector acerca de lo que puede encontrar en los artículos de la TRE: un arsenal de datos y de referencias que le serán en muchos casos de gran utilidad,



una bibliografía sobre las cuestiones muy puesta al día (con un notable predominio de fuentes alemanas) y unos enfoques de la tarea teológica con una fuerte carga historicista, fiel reflejo de la más abundante producción literaria de esas dos generaciones que siguen a la RE³.

Otra notación del citado prólogo merece ser también recogida. Los autores, que consideran su trabajo —ya lo hemos dicho— como una prolongación y *aggiornamento* de la vieja RE³, querían, sin embargo, prescindir del carácter confesional protestante que aquella Enciclopedia presentaba. En efecto, “esta edición, como las anteriores —comentaba Hauck en su prólogo a la RE³ (I, p. III)— tiene por objeto servir a la Cristiandad protestante”. Según Ratschow, la conciencia ecuménica que se ha ido forjando en estos 60 años ha de tener su necesario reflejo en la concepción de la nueva Enciclopedia. ¿En qué consiste, según los editores, este paso de lo “protestante” a lo “ecuménico”? Una primera manifestación —se nos dice— es la presencia entre los colaboradores de estudiosos provenientes de las distintas confesiones cristianas, incluidos los católicos romanos (por ejemplo, el benedictino de Roma A. Cody ha escrito la voz *Aaron/Aaronitisches Priestertum*, el agustino A. Zumkeller, de Würzburg, el artículo sobre Gil de Roma, y otros).

Pero es, sobre todo, en la concepción misma de la TRE donde querrían los editores que se reflejara esta intencionalidad ecuménica: “La reflexión teológica —escribe Ratschow— no debe en ningún momento olvidar que las convicciones confesionales concretas no han de servirse a sí mismas, sino que son expresión de la *única* (subrayado de TRE) verdad cristiana. Si el trabajo enciclopédico es fruto de las expresiones particulares de la investigación teológica, este trabajo vale en medida que en esas expresiones sirven a la única verdad cristiana. En ese trabajo debe reflejarse lo más posible la pluriformidad para que quede así adecuadamente representada la *única* (subrayado de TRE) verdad cristiana. El pensamiento ecuménico no consiste en prescindir de las convicciones particulares, sino en aportarlas al patrimonio común”.

No dudamos de la nobleza con que están dichas estas palabras y estamos de acuerdo en que el trabajo de la teología ecuménica pide un exacto y honrado conocimiento de las posiciones de las distintas confesiones cristianas. Ojalá pueda la TRE contribuir realmente a ese servicio. Pero no podemos compartir esa concepción de lo que es “ecuménico”. Lo diré sencillamente: me parece que ahí, en el momento mismo en que se quiere tras-

cender lo "protestante" para llegar a lo "ecuménico", se adivina precisamente una concepción "protestante" del ecumenismo. Hauck, con su RE³, estaba convencido de que podía mostrar "la unidad de las iglesias surgidas de la Reforma, unidad que se da a pesar de todas las batallas y contradicciones y que sólo pueden ignorar los que no quieren verla" (RE³, I, p. III). La TRE, sin negar a Hauck, quiere dar un paso más: el paso al ecumenismo, desde la unidad de lo *protestante* a la unidad de lo *cristiano*. Para Ratschow y la TRE, las posiciones de las distintas confesiones cristianas, lo mismo que los resultados de las investigaciones científicas, son siempre aspectos "parciales" de la verdad revelada. Esta —la verdad cristiana *única* o *unitaria*, como allí se dice— está siempre más allá de esas concepciones particulares y sólo cabe aproximarse a ella poniendo todas juntas en una mesa común. Luteranos, calvinistas, anglicanos, ortodoxos y católicos romanos, por nombrar sólo a las confesiones cristianas más conocidas, son formas plurales, la *Pluriformität* de la única verdad, que se manifiesta parcialmente en cada una de las formas, pero en sí misma siempre inalcanzable.

En este sentido, no encuentro a la novísima TRE demasiado lejos de la superada RE³. En su concepción profunda son muy semejantes. Lo que ha cambiado, mejor dicho, lo nuevo es una más expresa y temática descripción de la doctrina de todas las confesiones cristianas, en concreto de la doctrina de la Iglesia Católica, y —en contraste con la RE³— una voluntad no polémica de exposición: todo ello dentro del contexto historicista a que antes aludíamos.

Podríamos ilustrar lo que decimos tomando como ejemplo la voz *Abendmahl*, que, con la otra voz *Abendmahlfeier*, son los lugares principales de la TRE para exponer la doctrina sobre la Eucaristía. En total 266 densas páginas escritas por doce colaboradores. El esquema para *Abendmahl* es el siguiente: 1. El banquete sacro en el ámbito de las religiones. 2. La comprensión *urchristliches* de la Cena. 3. La Cena en la historia de las iglesias cristianas (cinco artículos: Iglesia antigua, Edad Media, Reforma, Trento y evolución posterior hasta nuestros días). 4. El diálogo sobre la Cena en la teología ecuménica contemporánea. 5. La cena como "comunidad de mesa" desde el punto de vista ético. El esquema de los cuatro artículos de la voz *Abendmahlfeier*, donde se estudia el aspecto litúrgico de la Eucaristía, es semejante: Iglesia antigua, Edad Media, siglos xvi a xix, y siglo xx.

Vayamos por un momento a la antigua Enciclopedia. Allí la materia está distribuida en más voces (es, como decimos, más Diccionario y menos Enciclopedia), pero la voz central es también aquí *Abendmahl*, destinada a exponer la concepción protestante de la Eucaristía. Tiene dos artículos: 1. Sagrada Escritura. 2. Doctrina de la Iglesia. El contenido del primero se corresponde, con el contenido del n. 2 de la TRE; el segundo artículo, a pesar de su título, no es "sistemático", sino "histórico": desde San Ignacio de Antioquía para acabar con Lutero y Calvino. Expuesta la doctrina calvinista y luterana, acaba la voz *Abendmahl*. En esa exposición apenas si se alude a la doctrina católica (Trento y Santo Tomás son nombrados en p. 64 línea 50), porque esta se encuentra críticamente expuesta en las voces *Transsubstantiation* y *Messe*. Por lo demás, la voz *Abendmahlfeier* en RE³ describe sólo la celebración de la Cena en las iglesias protestantes; la celebración católica se reserva para la citada voz *Messe*.

¿Cuáles son las diferencias "sistemáticas" entre ambas exposiciones? ¿Qué es lo nuevo en la TRE (aparte del cúmulo de datos procedentes de estos 60 años)? La nueva Enciclopedia ha hecho preceder el estudio de la Cena de un artículo sobre el tema en la historia de las religiones; los dos artículos sobre la Edad Media y Trento —que la RE desarrollaba en otras voces— se han introducido dentro del panorama histórico general y se ha encargado su redacción a un católico, el Prof. Erwin Iserloh, de Münster (lo mismo se ha hecho con el artículo sobre la Edad Media para *Abendmahlfeier*, escrito por el jesuita Hans B. Meyer, de Innsbruck); la historia doctrinal, que en la RE³ se paraba en el siglo XVI, se ha prolongado ahora hasta nuestros días; y, finalmente, se ha agregado el artículo sobre la actual discusión ecuménica, seguido de otro del teólogo luterano sueco Gustav Wingren sobre el aspecto social de la Cena. Como se ve, se han reforzada los aspectos interdisciplinarios e interconfesionales, ganando en unidad el conjunto de la exposición.

Pero el hilo conductor de todo este patrimonio literario, sigue siendo, a mi entender, el mismo que inspiraba a la *Realencyclopädie*: esa especie de agnosticismo de raigambre kantiana que ha caracterizado a la investigación protestante en los dos últimos siglos: se trabaja en la descripción del "fenómeno" cristiano, polivalente, y en la comprensión de las diversas concepciones subjetivas y contextuales —que se manifiestan fenoménicamente— de la verdad religiosa aparecida en Cristo.

De ahí que la investigación teológica se reconduzca siempre a la historia: la historia nos muestra las distintas convicciones

(subjetivas) que los hombres y los grupos cristianos se han ido formando en cada momento acerca de la verdad, y en concreto de la verdad revelada. Pero la verdad misma escapa al trabajo teológico (ya antes había escapado a la razón y a la fe), y la teología pasa a ser propiamente historia de las sucesivas captaciones históricas de la verdad. Cuando esa historia no es excluyente ni polémica, sino irénica y abierta, la teología se hace "ecuménica": porque todas esas concepciones, en su mutua interacción, apuntan dialécticamente hacia la *única* verdad...

No querrían estas observaciones achicar la magnitud de la empresa recién comenzada, sino encuadrarla, tratando de comprender la perspectiva en que se sitúan sus mismos promotores y valorándola en razón de su utilidad para los estudiosos e investigadores católicos. Hay en lo que hemos visto de este primer volumen de la TRE un gran material de cuya validez no sería lógico dudar, pero el horizonte del trabajo nos parece ser el que hemos descrito, tan diverso del que la fidelidad a la Revelación divina señala a los teólogos católicos.

Una información complementaria juzgamos del máximo interés: los volúmenes de la TRE vienen precedidos de un estupendo volumen de 400 páginas titulado *Abkürzungsverzeichnis*, fruto del trabajo de Siegfried Schwerther. Como su nombre indica, está dedicado a enumerar las siglas y abreviaturas de las fuentes, colecciones y revistas que se citan en la Enciclopedia. (Para *SCRIPTA THEOLOGICA* recogen la sigla habitual: ScrTh). Es una labor prácticamente exhaustiva la que refleja el volumen en cuestión: de ahí que su utilidad para una buena acribia científica sea difícil de exagerar. No dudamos, pues, en recomendar la utilización de este *corpus* de abreviaturas, que, si se llega a generalizar, facilitará grandemente la comunicación entre los culti-vadores de las ciencias sagradas.

PEDRO RODRÍGUEZ

MIRCEA ELIADE, *Histoire des croyance et des idées religieuses, I. — De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1976, 492 págs.

El rumano M. Eliade, por tantos conceptos benemérito historiador de las religiones, nos brinda —según su propia confesión— la obra "que probablemente será mi última contribución a una disciplina tan querida para nosotros (su esposa y él)" (p. 11).



Este volumen, que expone la "historia de las creencias y de las ideas religiosas desde el paleolítico hasta los misterios de Eleusis", es el primero de una trilogía. El segundo desarrollará el mismo tema, título general de los tres volúmenes, desde Buda hasta el triunfo del cristianismo y el tercero desde el islamismo hasta las doctrinas desacralizadoras de nuestros días. El A. tiene la esperanza de poder reducir las 1.500 páginas de esta trilogía a unas 400 págs., a fin de ofrecer un manual al alcance de los estudiantes.

En este primer volumen, de acuerdo con los títulos de sus quince capítulos, trata, en sendos capítulos, de las creencias religiosas en el paleolítico, del mesolítico y del neolítico, de las religiones mesopotámicas (Sumeria y Acadia), de Egipto en la antigüedad, de la cultura megalítica, de los hititas y cananeos, de la religión irania (especialmente del zoroastrismo). Dedicar dos capítulos a la historia religiosa de Israel anterior a Jesucristo, así como a la religiosidad en la India anterior a Buda y cuatro a la religión helénica, de ellos dos a la vertiente olímpica celeste, y dos a la mística. No considero oportuno detenerme en valorar esta distribución de los capítulos ni la consiguiente extensión e importancia, atribuida a las distintas formas religiosas.

El A. comienza por afirmar la sinonimia entre "hombre" y "ser religioso" y que "lo sagrado es un elemento en la estructura de la conciencia humana, no un estadio en la historia de esta conciencia" (pp. 8 y 15ss) o, con otras palabras, que la religiosidad es un constitutivo definitorio del ser humano como la racionalidad y la animalidad. Indiscutiblemente es un acierto. Por tanto, desde su primera aparición en la tierra, el hombre fue religioso. Para el A. es tan clara esta tesis que no se detiene a demostrarla, aunque implícitamente se deduce de su interpretación del arte paleolítico, parietal y mobiliario, así como de las formas más primitivas de enterramiento. Por eso, "corresponde a los partidarios de la no religiosidad (del hombre paleolítico) aducir pruebas en apoyo de su hipótesis" (p. 15). Aunque no aluda a ellos, ojalá se enteren los últimamente encandilados por el análisis marxista de la historia —por ejemplo, G. A. Gurew—, quienes consecuentes con sus principios y con su método, se empeñan en poner el ateísmo como punto de partida de la humanidad, y a la vez como meta. Y esto, a pesar de sostener, con categoría de dogma científico, la teoría del evolucionismo, aplicable a todos los ámbitos del quehacer humano... menos al religioso.

Juzgo del todo necesario detenerme en resaltar el notable grado de incidencia de los estudios de M. Eliade en la historio-

grafía religiosa. Tampoco voy a enumerar su dominio sobre temas de los terrenos vecinos y sus frecuentes incursiones en los mismos en orden a ampliar la perspectiva de cualquier tema religioso, siguiendo el hilo de sus raíces y de sus ramificaciones, más o menos amplias, con la compleja red de connotaciones en la historia del pensamiento humano. La lectura de este volumen lo evidencia. Nadie osará discutir el prestigio merecidamente alcanzado a lo largo de una vida consagrada a su especialidad en la doble vertiente docente e investigadora.

En el inicio mismo del primer capítulo el A. supone el evolucionismo antropológico sin detenerse a “discuter ici du problème de l’homínisation”, y esto “malgré son importance pour la compréhension du phénomène religieux” (p. 13). No creo acertada esa postura y menos aún se justifica que ni siquiera mencione las otras dos explicaciones del origen del hombre, a saber: el creacionismo y el emanacionismo o evolucionismo regresivo, de tanta trascendencia en la historia de la religiosidad humana; por descontado, mucho mayor que la del evolucionismo progresivo de presencia reducida a nuestros días y a un período o, tal vez mejor, a algunos autores de la Hélade.

Respecto de la religiosidad en el paleolítico, la interpreta en clave chamánica y mágico-religiosa (pp. 27ss). Aparte de las razones aducidas parece convincente que, si en nuestros días perviven manifestaciones mágicas y del chamanismo, también las habría durante el paleolítico e incluso con mayor intensidad. Pero, a mi juicio, el arte rupestre permite perfilar más las características de la religiosidad, descubriendo la creencia en una divinidad suprema, concebida como diosa madre, y representada teriomórficamente o en figuración no humana, sino animal. Pueden verse las razones y amplia exposición en mi obra *Constantes religiosas europeas y sotoscuvenses*, Facultad de Teología, Burgos 1963.—Aparte del Verbo Encarnado, Jesucristo, verdadero Dios y hombre perfecto, la divinidad no es ni hombre ni animal, masculino ni femenino; su ser Espíritu purísimo trasciende esas categorías. Por tanto, a la hora de su concepción racional por medio de la analogía y de su representación artística puede hacerse en figuración humana o animal, masculina o femenina. Una constante religiosa de la humanidad —la telúrica— representa a la divinidad como diosa madre y en figura animal. Precisamente en este primer volumen echo de menos un capítulo dedicado a este tipo de religión, aunque varios de sus elementos aparecen diseminados en diferentes capítulos. De este modo se habría evitado la impresión de un enfoque demasiado étnico-político, nacional:



religión de los sumerios, de los acadios, de los egipcios, de los hititas, etc. Este punto de mira, exclusivo hace unos decenios, va siendo superado.

El A. insiste en "la unidad fundamental de los fenómenos religiosos" y en la de "la historia espiritual de la humanidad" (pp. 8, etc.). No le falta razón en cuanto en no pocos estudios de historiografía religiosa se presupone una total incomunicación y fragmentación de lo religioso. Pero esa "unidad" no justifica caer en el extremo opuesto mediante la aplicación desorbitada del comparativismo etnográfico. Es lo que ocurre, cuando de uno o muy pocos aspectos de coincidencia se explica un hecho por otro, distante miles de años en el tiempo y de kilómetros en el espacio. Lo hace el A., por ejemplo, en la interpretación del arte rupestre postpaleolítico del Levante español por comparación con los ritos de los tiurunga, uno de los actuales pueblos primitivos de Australia (p. 42).

Como en todos los estudios de historiografía religiosa, el A. habla de los tres monoteísmos (p. 273, etc.), a saber, el islamismo, el judaísmo y el cristianismo. No obstante lo definitorio del cristianismo no es el simple monoteísmo, sino el monoteísmo trinitario, la fe en el Dios Uno y Trino. La Unidad divina puede ser alcanzada por medio de la razón, la Trinidad —por pertenecer a la vida íntima de Dios— sólo puede ser conocida mediante la Revelación divina; no se exterioriza en el obrar divino *ad extra* (huellas de Dios en el cosmos y en el corazón humano).

Además, es de lamentar que el A. considere la religión israelita como una de tantas (pp. 175ss.), fruto del "genio religioso de Israel" (p. 184), sin alusión a la divina Revelación ni a la inspiración de los libros del Antiguo Testamento. A mi juicio, el criterio objetivo, científico, exige exponer cada religión tal cual fue propuesta por su fundador y es creída por sus miembros. Si, por las razones que sean, no se comparten esas creencias, podrán añadirse las observaciones que se consideren adecuadas y manifestar sus puntos de discrepancia, así como los motivos. En descargo del A. debo añadir que en varios puntos sigue a algunos escrituristas (p. 431) y, por consiguiente, obra con honradez humana, al fiarse de unos autores especialistas en una materia en la cual no lo es él. Claro que estos escrituristas, en la interpretación del A. Testamento, tienden a dar más importancia a la "analogía cultural" que a la "analogía fidel", e incluso proceden como si ésta no conservara vigencia.

En la p. 253 menciona el *jainismo*. Como en el segundo volumen tratará, sin duda, de esta religión, puede llegar a tiempo

la siguiente aclaración. De ordinario esta forma religiosa, aparecida en la India (s. vi a. C.) suele ser llamada "jainismo", "yainismo" y, en contadas ocasiones, "jinismo". En sánscrito los derivados de este tipo se forman diptongando la vocal del radical, por ejemplo, Budha-baudha, Siva-Saiva y, evidentemente, "Jina-jaina". Por tanto, la palabra "jaina", por sí sola, equivale al castellano "jinismo", cuyo sufijo indica "derivación, pertenencia...". Luego éste debe unirse al originario Jina; de otro modo tendríamos que el mismo vocablo significaría lo mismo tanto para la diptongación sánscrita como por la sufixación castellana. Además, en este supuesto, debería decirse "baudismo" en vez de "budismo".

Por fin, la manifestación de un sentimiento dolido por un vacío, al que tan acostumbrados estamos los de habla hispana. Me refiero a la ausencia total de la bibliografía en lengua española. Y esto, a pesar de que algunas obras, por ejemplo, la de A. ALVAREZ MIRANDA, *Ritos y juego del toro*, Madrid 1962, son un estudio monográfico y el más completo y serio sobre el tema, cuya bibliografía aduce p. ej. en la p. 423. Naturalmente, cuando habla de la serpiente, no extraña que desconozca mis estudios *La serpiente, epifanía y encarnación de la suprema divinidad telúrica: la madre Telus-Tierra*, "Burgense" 6 (1965) 9-71 y *El pecado original, una narración etiológica y parenética*, "Burgense" 8 (1967) 9-63, aunque estén citados en el *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*.

Resulta acertada la lectura continuada del texto con escasas notas a pie de página y la dedicación de un complemento bibliográfico al final de la obra (págs. 389-478). Facilita la consulta y el manejo de este volumen un índice de materias (pp. 479-87), que podría y tal vez debería haber sido más pormenorizado.

MANUEL GUERRA

José María CASCIARO (dir.), *Sagrada Biblia. I.—Evangelio según S. Mateo; II.—Evangelio según S. Marcos*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1976, 413 y 251 págs. respectivamente.

La nueva edición comentada de la Biblia, que comienza con estos dos volúmenes es obra de un equipo de profesores que dirige José M.^a Casciaro. Los autores reconocen "Hemos procurado conseguir lo que hoy se considera exigible en una traducción seria: la fidelidad al texto que se traduce, respetando sus propio genio y estilo,

y sin forzar la lengua a la que se traduce...". Nadie como quien ha estudiado Filología Clásica conoce lo dificultoso que resulta hacer una traducción fiel del griego o del latín al castellano o a cualquiera de las lenguas modernas. Para ello hay que dominar las dos lenguas: la original y aquella a la que se traduce. Esto supone el conocimiento de la riqueza semántica de cada vocablo aislado y en su contexto, el dominio de las exigencias de la sintaxis y de los recursos estilísticos e incluso de los de la prosa artística griega, regulada por un ritmo específico, diferente del poético. Esta última vertiente conserva tal vigencia en el N. Testamento que, por ejemplo, se da en casi todos los pasajes fundamentales de las epístolas paulinas, con la particularidad de que, si S. Pablo a veces se acomoda al *párison* isocrático, de ordinario imita al otro modelo de la prosa artística griega: Demóstenes. Y, para añadir un obstáculo más, a fin de "facilitar la familiaridad con esa venerable y autorizada versión latina, que la Iglesia usa como texto oficial después de los originales griego y hebreo, hemos querido incluir el texto íntegro de la Vulgata". Los traductores han considerado "aceptable adaptar —en la medida de lo posible— nuestra traducción simultáneamente al texto griego y a la Vulgata" (*Evang. S. Mateo* p. 11).

La lectura reposada del texto castellano de esta traducción causa la fruición que se siente al contemplar cómo se superan una serie de obstáculos con limpieza, elegancia y naturalidad. Realmente es una obra hecha con la perfección que se merece el texto inspirado, que "no *nos habla de Dios* a la manera de otros libros, sino que *Dios nos habla de sí mismo*" (*Ibidem*, 24). El hecho de adjuntar la versión latina de la Vulgata, aparte del objetivo pretendido por los autores, es un gesto de valentía y de honradez. Así resulta fácil cotejar la traducción castellana con la versión de la Vulgata y comprobar el acierto o el desacierto. Personalmente, al ver este dato, original de esta traducción respecto de todas las castellanas, hechas en los últimos decenios, tuve la sensación de pisar tierra firme. Quien así obra no puede dejarse llevar de la ligereza ni del capricho de una opinión demasiado personal ni de la menor arbitrariedad, a veces con el pretexto de traducir al castellano del hombre de la calle y casi siempre haciendo realidad el manido adagio italiano: *traduttore traditore*.

Considero muy oportuno resaltar otra peculiaridad de esta traducción. Me refiero a sus notas numerosas y ricas de contenido, que "comentan el texto sagrado, atendiendo sobre todo a expresar su valor teológico, espiritual y ascético" al mismo tiempo

que ofrecen “como una exposición de toda la doctrina cristiana: no en forma sistemática, sino al hilo del escrito sagrado” (*Ibidem*, 11). Aunque no estén reñidas, más importante que la erudición es la devoción, la piedad, la ayuda para mejor vivir la fe y sus exigencias. Este es un aspecto de veras logrado. Cuando el texto lo requiere, las notas nos brindan una aclaración científica y, si es preciso, hasta en algún caso una pirueta erudita. Pero siempre hay consideraciones que fomentan la vida interior e invitan a ser santos y apóstoles, mejores imitadores del protagonista de los relatos evangélicos: Jesucristo, Dios-Hombre. Además tienen el acierto de conseguirlo recurriendo a textos de la Sagrada Tradición y del Magisterio eclesiástico. De este modo nos facilitan la lectura de la Biblia *in sinu Ecclesiae*, único modo católico de leerla, pues la Iglesia es su guardián e intérprete auténtico (Vaticano II, *Dei Verbum*, 12).

Además, en contra de la desafortunada tendencia actual a reducir al mínimo las notas, en la edición que reseñamos del N. Testamento ocupan un espacio extenso, ordinariamente la mitad o más de cada página. Pero lo más importante no es la cantidad sino la calidad. Y ciertamente esa amplitud es, a la vez, densa. En las notas se condensa la doctrina de la Iglesia sobre cada punto, especialmente respecto de los temas de más candente actualidad no sólo por su misma importancia —que siempre lo han tenido y la tendrán—, sino también por las teorías que desde ellos se han elaborado, con más frecuencia de la debida, al margen e incluso en contra del *sensus fidei* del pueblo cristiano y de la doctrina, a veces definida, de la Iglesia. A este respecto, a quien desee comprobarlo por sí mismo, le invito a leer, por ejemplo, las notas acerca de las verdades escatológicas: la Parusía (*Evangelio según S. Mateo*, pp. 127ss.; 336-34); la Resurrección de Jesucristo (S. Mateo, pp. 398-402; Marcos 239ss.) y nuestra (Marcos 137, 240); el infierno (Mateo 189-90), necesidad del bautismo para salvarse y del bautismo de los niños (Marcos 243-45); presencia eucarística de Jesucristo e institución del sacerdocio ministerial (Mateo 366-70; Marcos 204-206); la virginidad de María, la Virgen, antes, en y después del parto (Mateo 70-72, 217-18; Marcos 98-99); Primado de S. Pedro y de sus sucesores: los Romanos Pontífices (Mateo 258-63; Marcos 129-30); la indisolubilidad del matrimonio (Mateo 122-25; Marcos 149-50); el destino universal de las bienaventuranzas, su sentido escatológico aunque con su preludio en el más acá de la muerte (Mateo 102-153), etc.



Por otra parte es forzoso agradecer a los autores de las notas o comentarios el que no se hayan dejado fascinar por la "analogía cultural", añagaza del cientificismo, aplicando a la Sda. Escritura. Es triste comprobar cómo en las últimas ediciones de algunas traducciones de la Biblia, aparte de ser reducidas llamativamente sus notas, estas suelen despedir el tufo del erudicionismo por obra de la "analogía cultural" más que aclara los puntos oscuros mediante la luz de la doctrina de la Iglesia. De esta suerte se corre el riesgo de dejar en la inteligencia del lector la impresión de que el autor principal de los libros sagrados, es un hombre de unos condicionamientos determinados, sometido a unas coordenadas culturales, sociales, etc., particulares y distintas de las actuales, factor tan influyente en la redacción que el Autor principal, Dios, la inspiración divina de los autores humanos, llamados por eso "hagiógrafos" o "autores sagrados", queda preterido a un segundo plano. Así la "analogía cultural" reemplaza a la *analogia fidei* y la Iglesia, su Magisterio, único depositario e intérprete fiel de la Palabra de Dios (Vaticano II), revelada a los hombres, queda soterrado sin que aflore y llegue al espíritu del hombre actual, sediento de verdad y de la Verdad. Los autores de las notas de esta nueva edición evitan estos riesgos mediante el recurso frecuente a los mejores textos de los SS. Padres y de todos los concilios ecuménicos, especialmente del más reciente, el Vaticano II, así como de los Papas sin olvidar las aclaraciones de la Santa Sede a puntos concretos. Unas veces transcribe los textos, otras citan los documentos, que son fáciles de comprobar por el lector si tiene interés en ello.

Además de dar doctrina, evidentemente la doctrina de la Iglesia, las notas sirven para nutrir la vida interior de los lectores e impulsar su dinamismo apostólico. Así se deduce de las no raras reflexiones ascéticas. Lo mismo resulta en el enfoque de las notas, dirigidas al cristiano de hoy, en un plan de espiritualidad laical, al servicio y al alcance del cristiano corriente. Con frecuencia se consigue este objetivo con la transcripción de textos de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Indiscutiblemente de este modo esta edición del Nuevo Testamento ofrece la novedad de ser una verdadera actualización de la Sagrada Escritura.

Entre las varias catas, que he realizado, al azar unas y otras intencionadas, he descubierto una imprecisión, concretamente en la traducción de las palabras del Señor en la Institución de la Sagrada Eucaristía. En el original griego, tanto *soma* = "cuerpo" como *haima* = "sangre" son neutros. Por tanto el pronombre es

también neutro en ambos casos. En latín el género neutro de *corpus* y el masculino de *sanguis* motiva el correspondiente cambio del género del mismo pronombre original: *hoc-hic*. Pues en las cosas, sobre todo en las descritas en su *fieri*, el pronombre expresa el resultado de ese “hacerse”, o sea, la realidad misma, última.

El principio anterior se observa al traducir las palabras consecratorias del vino. Como en castellano “sangre” es femenino, se lee: “Esta es mi sangre” (Math 26, 27; Mc 1, 24). Por cierto que en S. Mateo el pronombre lleva acento, que falta en S. Marcos así como en el pronombre de la consagración del pan en ambos evangelios. En ésta se produce la anomalía de usar el pronombre neutro “esto” (Math 26, 26; Mc 14, 22) en vez de “este”, pues en castellano es masculino el sustantivo “cuerpo”. Tal vez esta incongruencia se deba al deseo de los autores de respetar la traducción oficial litúrgica, donde se da una incongruencia similar. Espero que haya sido subsanada en la traducción definitiva del Misal. Pues, aparte de otras consideraciones que sería demasiado prolijo exponer, lo exigen la sintaxis y el uso popular del castellano. A no ser que se trate de un conglomerado de objetos heterogéneos, donde suele usarse el neutro por razones obvias, el pronombre tiene el mismo género que el sustantivo, p. ej. “este es mi libro”, “esta es mi libreta”. Además, aunque fuera o sea una *quaestio disputata*, sólo así se consigue la armonía entre el original griego y la traducción de la Vulgata, que es una de las aspiraciones de esta edición de los evangelios. Respecto de la versión litúrgica oficial aprovecho esta oportunidad para hacer caer en la cuenta de que, a continuación traduce “Este es el sacramento de nuestra fe”, aunque aquí sería válido el neutro “esto” por referirse todo el rito consecratorio y eucarístico.

Es de suponer que existan otras imprecisiones. El ideal es una meta, hacia la cual debemos tender, aunque en esta vida jamás la alcanzaremos del todo en la traducción de un texto ni en ningún otro aspecto de la actividad humana. No obstante, la presente traducción se aproxima lo más posible. Por eso deberá ser tenida en cuenta ahora y en el porvenir. Ante la multiplicidad y disparidad de las versiones latinas de la Biblia, la Iglesia se vio como obligada a adoptar una sola, la de S. Jerónimo, la Vulgata, como única oficial. Tengo el presentimiento de que la actual proliferación de traducciones del N. Testamento al castellano, tan dispares y a veces tan disparatadas, provocará la implantación de una sola traducción con categoría oficial en castellano. Cuando llegue ese momento, sin duda una de las tra-



ducciones, que deberá ser tenida en cuenta, será la recensionada ahora.

Enriquecen esta versión una introducción general a la Biblia, otra a los libros del N. Testamento con una tabla práctica, donde figura la fecha de composición, el autor, el lugar de redacción de cada libro neotestamentario, así como introducciones especiales a cada uno de los dos evangelios publicados. Los mapas, en color, de Palestina —sola y también con las regiones limítrofes— en tiempo de Jesucristo y el plano de la antigua Jerusalén permiten localizar sin dificultad el escenario de los hechos narrados en los evangelios. Tiene, además, varias y oportunas ilustraciones, tomadas de la Biblia del rey Sancho, el Fuerte, de Navarra (s. ix).

Sería muy deseable que lo ya hecho se completara con la traducción de los restantes libros del N. Testamento y, sobre todo, que, cuanto antes, se publicara todo el Nuevo Testamento en un solo volumen en edición manejable, de bolsillo. Aunque no haga falta observarlo, es evidente que, en este supuesto, algunos temas, ahora explicitados en los dos evangelios, deben exponerse en uno solo, remitiendo a él en los pasajes paralelos, p. ej. el sentido del término "hermano" de Jesucristo (Mateo, 217 ss., Marcos, 98-99).

MANUEL GUERRA

AA. VV., *Morale et Ancien Testament*, Louvain, Centre Cerfaux-Lefort ("Lex Spiritus Vitae", 1), 1976, 184 pp. 16 × 24.

Entre los temas de estudio que en su día se propuso la Comisión Teológica Internacional, figuraba el de los criterios del conocimiento moral cristiano. Para el estudio de este tema se constituyó la Subcomisión de Moral, cuya presidencia aceptó Mons. Ph. Delhay, secretario, al mismo tiempo, de la C.T.I. El ha promovido incansablemente los trabajos de la Subcomisión de Moral, y desde el primer momento revelaron gran interés aquellos concernientes a la renovación bíblica de la Teología Moral. Con ellos se seguían fielmente las orientaciones del Vaticano II (*Optatam totius*, n. 16).

En este ámbito podemos destacar, como aportaciones más notables hasta el presente; en lo que se refiere al N.T., el estudio de A. Feuillet, miembro de la Subcomisión de Moral hasta 1974, en *Nouvelle Revue Théologique* 92 (1970) 790-793 y en *Revue*

Thomiste 70 (1970) 357-386, y el trabajo de H. Schürmann en *Gregorianum* 56 (1975) 237-271, que poco más tarde, en una forma abreviada fue aprobado y hecho público por los miembros de la C.T.I.; en lo que se refiere a metodología en general y al uso de la S.E. en Teología Moral, cabe citar los estudios de Mons. Delhaye en *Esprit et Vie* 85 (1975) 33-43, 49-50, y de E. Hamel, miembro de la C.T.I. a partir de 1974, en *Gregorianum* 56 (1975) 273-302; y por lo que se refiere al A.T. el volumen que ahora presentamos y que recoge una introducción de Mons. Delhaye (pp. 1-12), una reflexión sobre el recurso de la moral cristiana al A.T., de M. Gilbert (pp. 13-27), y una serie de colaboraciones sobre el Pentateuco e Historia deuteronomista (pp. 93-129), los libros proféticos (pp. 93-129) y los sapienciales (pp. 131-175) a cargo de J. L'Hour, J. Schabert y M. Gilbert respectivamente. Este volumen se presenta como un dossier de los trabajos preparatorios de la Subcomisión de Moral.

En la *Introducción*, Mons. Delhaye da cuenta en primer lugar de la constitución y funcionamiento de la C.T.I., así como de la temática abordada por las distintas Subcomisiones, y, especialmente, por la Subcomisión de Moral. Señala después los puntos álgidos de la problemática de la validez y uso del A.T. en Teología Moral: coexistencia y compatibilidad entre Ley y Evangelio, y sentido cristiano del A.T. que se refiere y conduce a Cristo. Al mismo tiempo, el autor marca una camino de hermenéutica bíblica para descubrir la validez permanente de la moral veterotestamentaria: no centrar tanto la atención en las prescripciones legislativas, y atender más a la idea de alianza, a la moral enseñada por los profetas que preanuncian a Cristo, y a los libros sapienciales cuya oración e instrucción moral ha hecho suya la Iglesia. Se trata en definitiva de unir a un esquema cronológico —antes y después de Cristo—, otro más ontológico —sin Cristo o con Cristo—, tal como lo entendieron San Agustín y Sto. Tomás.

La brevedad de las páginas de Delhaye no obsta para que su orientación pueda considerarse como programática en lo que atañe a la Moral y al A.T. En resumen, viene a decir, la validez del A.T. para la Teología Moral se apoya en la analogía de la fe y en la unidad de las Escrituras.

A continuación M. Gilbert, en el estudio titulado *L'Ancien Testament et la morale chrétienne*, responde más detenidamente a las cuestiones que ya hemos visto apuntadas en la introducción: ¿por qué y cómo ha de recurrir la moral cristiana al A.T.?



“El recurso al A.T. para la moral cristiana se justifica fundamentalmente por el valor y lugar que el cristianismo concede a la Antigua Alianza en el misterio de la salvación” (p. 14). El valor del A.T. está en que es Escritura Santa, Palabra de Dios. Por otra parte, sólo a partir de él se pone de relieve la grandeza y novedad del Nuevo. El autor señala tres aspectos del A.T. que considera especialmente importantes para la reflexión moral actual: el carácter histórico de la Revelación, el *cheminement* o progreso paulatino del individuo o del pueblo judío en recibir la Revelación de Yahwé y sus exigencias morales, y la pluralidad de métodos en el establecer la moral (sacerdotes, profetas sabios).

Respecto a cómo usar el A.T., el autor recalca la estrecha colaboración que debe existir entre el exégeta y el moralista, y señala en breves pinceladas la tarea de cada uno. El exégeta, tras el estudio histórico-crítico de los libros del A.T., ha de establecer una relación con la enseñanza del Nuevo, teniendo en cuenta las leyes de la hermenéutica bíblica señaladas en la Const. *Dei Verbum*, n. 12. El moralista no deberá usar aisladamente los textos bíblicos, sino recurrir a las grandes síntesis, teniendo en cuenta los contextos y sobre todo el sentido profundo de relación con Dios que se encierra en los mandatos o normas particulares.

Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'histoire deuteronomiste, es el título bajo el que J. L'Hour, conocido ya por su obra *La morale de l'Alliance*, Paris 1966, analiza sucesivamente el carácter histórico de la Revelación de Dios al pueblo de Israel, cuyo eje central lo constituye la liberación del Exodo constantemente actualizada; la significación moral de las diversas legislaciones que encontramos en el Pentateuco; y, la importancia de la Alianza en el Deuteronomio y la historia deuteronomica. De todo ello se desprende, como elemento válido e imprescindible para la moral cristiana, el carácter dinámico y comunitario de las exigencias morales de la Revelación de Dios en la historia. El autor nos ofrece un resumen sereno y acertado, con la bibliografía precisa, de los estudios en torno a estos libros. Sin embargo pensamos que no ha tenido suficientemente en cuenta las orientaciones señaladas en la introducción del libro y se ha limitado a una presentación meramente histórica del tema sin rebasar los límites del A.T.

Una consideración similar cabe hacer al estudio de J. Scharbert titulado *Considerations méthodologiques concernant la mise en valeur des Livres prophétiques pour la théologie morale*. El

autor se propone ofrecer a los moralistas un camino de estudio del pensamiento de los profetas que los guarde de juicios erróneos y precipitados; Muestra la necesidad de tener en cuenta el proceso de la formación de los libros, los condicionamientos históricos de la predicación profética y el género literario en que se expresan. Para todo ello el autor da acertadas y útiles indicaciones, e indica los instrumentos que el moralista y el teólogo en general pueden usar para abordar el estudio de los libros proféticos. Con todo, en esta colaboración de Scharbert no encontramos más que lo que se indica en el título: consideraciones metodológicas; y éstas orientadas exclusivamente a la comprensión del pensamiento de los profetas en su propio contexto.

Termina el libro con una nueva aportación de M. Gilber: *Comment lire les Écrits sapientiaux de l'Ancien Testament*. La diversidad existente entre los libros comprendidos en este grupo hace que el autor estudie por separado, en primer lugar, los Salmos, y después, cada uno de los libros sapienciales. Señala las dificultades que presentan y las vías de solución que, a nivel de crítica literaria e interpretación, se entreven en la actualidad. Para ello señala con acierto la bibliografía más significativa, y ofrece como ejemplo el estudio de algunos textos particulares. Todo ello lo hace especialmente interesante.

En resumen, podemos considerar el presente volumen como el inicio de una valiosa aportación que, desde el campo de la exégesis del A.T., se ofrece a la Teología Moral. Decimos el inicio porque pensamos que los tres últimos trabajos comprendidos en el libro, aquellos que se enfrentan directamente con el A.T., permanecen en general dentro de los límites de la exposición histórica. Ciertamente que esto es un paso previo e imprescindible, pero las orientaciones del primero de los trabajos de M. Gilbert y, sobre todo, la introducción de Mons. Delhay, daban la esperanza de encontrar una reflexión bíblica-teológica más elaborada.

G. ARANDA

Santos SABUGAL, *La curación del ciego de nacimiento* (Jn 9, 1-41). *Análisis exegético y teológico*, Madrid, Editorial "Biblia y Fe" ("Biblioteca Escuela Bíblica", 2), 1977, 140 pp. 15 x 21.

Este libro forma parte de la colección sobre temas bíblicos que la Escuela Bíblica de Madrid ha comenzado a publicar. Con el título y subtítulo indican que se trata de un estudio exegético-

teológico del capítulo noveno de San Juan. Después de una breve Introducción (p. 13-14), el autor pasa al estudio del contexto literario e histórico de Jn 9, 1-41, presentando la unidad y estructura literaria de Jn 7, 1-11, 54, así como el trasfondo cáltico-mesiánico de Jn 9, 1-4 (p. 15-27). La segunda parte está dedicada a la exégesis propiamente dicha: estudia la unidad y estructura literaria del capítulo, hace un análisis exegetico del mismo y presenta como ideas teológicas fundamentales la de una posible catequesis bautismal, un signo mesiánico, una "obra de Dios", el juicio del Hijo del Hombre y una pedagogía cristológica (p. 29-88). La parte tercera la titula el autor "Hacia una hodiernización teológica de Jn 9, 1-45", en donde después de unos prolegómenos habla de la ceguera de la incredulidad, la luz de la fe en Cristo, la fe en el Cristo integral y vivido, la presencia del futuro. Termina esta tercera parte con una conclusión que, aunque breve, abarca a todo el libro. A modo de apéndice presenta el autor una bibliografía (p. 115-121) bastante completa y actualizada. También tiene un índice de lugares bíblicos y otro de autores (p. 125-137).

Ya en la Introducción habla el autor de la dificultad que entraña toda tarea exegetica que quiere llegar hasta las últimas consecuencias. Habla de tres pasos o etapas a recorrer. En primer lugar, al emprender la interpretación de un texto, hay que "compenetrarse con la lengua y estilo de su autor, conocer a fondo sus condicionamientos históricos y culturales, así como el género literario por él usado, y detectar también la situación vital que, motivando su obra, es como el *humus*, donde ésta hunde sus raíces. Este primer esfuerzo constituye el auxiliar pedagogo hermenéutico, guiado por el cual puede el exégeta acercarse hasta esa especie de lugar sagrado, donde se oculta la intencionalidad asignada por el autor a su obra (Yo subrayaría la palabra *autor*, habida cuenta la peculiaridad que comporta el ser inspirado por Dios). Es, pues, un esfuerzo del todo imprescindible. Y en ello radica su importancia. Pero sólo como auxiliar o pedagogía hermenéutica. (También subrayaría aquí lo de *auxiliar*, ya que a veces ese primer paso metodológico ocupa un primerísimo o único lugar en la obra de algunos exégetas actuales). Como segunda etapa señala el autor la necesidad de captar el mensaje espiritual y teológico que el pasaje entraña. Por último, "en posesión ya de aquel mensaje, tiene que salir del santuario para comunicarlo a quienes afuera esperan; debe traducirlo en términos asequibles a sus lectores; hacerles capaces, por sí mismos, de dejar que aquella luz ilumine su tenebrosa

realidad humana" (p. 13). Este último paso es ciertamente el definitivo para que por la consolación de las Escrituras alcancemos la esperanza (Cfr. Rom 15, 4). Sólo llegando a la aplicación directa del mensaje revelado se cumple aquello de que "toda la Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir, para corregir, para formar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, preparado para toda obra buena" (2 Tim, 3, 16).

Sobre esta cuestión vuelve el autor a lo largo del libro. Así en la página 91 afirma que "paradigma elocuente de esa hodiernización bíblica es la exégesis patrística, menos científica, ciertamente, que la exégesis moderna, pero más teológica y pastoral; menos teórica pero más práctica y creyente, porque está elaborada desde una vivencia de la Palabra y destinada a suscitar esa vivencia". Más adelante considera también la importancia de la fe y de la santidad personal del mismo exégeta para que su interpretación sea adecuada. "Se entiende la Palabra de Dios, si se cree en ella. Sólomente el creyente puede ser exégeta y teólogo... Sólo desde una experiencia profundamente creyente de Dios, de Cristo y de su Iglesia se puede escribir y predicar sobre Dios, sobre Cristo y sobre la Iglesia autoritativamente (autorizadamente sería mejor decir), de un modo que nuestra reflexión toque la fibra del espíritu humano" (p. 109-110). Es un presupuesto que, sin embargo, a veces se descuida.

Sin embargo, al aplicar la doctrina teológica del capítulo estudiado, quizás carga demasiado las tintas, aunque en el fondo no le falte razón. Así, por ejemplo, dice que "somos, pues, nosotros —exégetas, teólogos y predicadores— en gran medida responsables del ateísmo, indiferencia y analfabetismo religioso de nuestro tiempo, de la ceguera espiritual, que muchos hombres sufren. Porque el Dios y el Cristo, que enseñamos y predicamos, no es el Dios vivo, ni el Cristo cristificado en nuestra vida. Solamente podremos ser fieles a nuestra misión, si nuestra exégesis, teología y predicación, es más creyente que especulativa, más religiosa que profana, más orante que teórica, más arrodillada que sentada" (p. 111).

También se hacen consideraciones en torno a conductas sacerdotales y religiosas, a la luz del pasaje comentado, que se nos antojan un tanto excesivas: "Una falta de fe en Cristo y en su Iglesia —afirma el autor—, en el don divino de nuestra vocación, refleja, por ejemplo, ese angustioso afán de muchos sacerdotes y religiosos por asegurar su futuro social (pluricarrerismo, profesión civil, etc.) con evidente menoscabo no sólo de nuestros

sagrados compromisos religiosos, sino también el interés por el servicio espiritual al Pueblo de Dios. Y la secularización, que está invadiendo tanto nuestra vida personal como nuestras comunidades religiosas, el recelo a llevar un signo externo de nuestra especial consagración interna, al *servicio* de Dios y de los hombres, ¿no refleja, en parte, una cobarde concesión a la triple concupiscencia del mundo?" (p. 99). En la misma línea declara "denuncia profética" afirma que "muchos de nuestros centros docentes, estatales o paraestatales, favorecen, de hecho, el aburguesamiento y laización de nuestros religiosos-sacerdotes profesores, por la casi exclusiva dedicación a tareas no preferentemente apostólicas. Una dedicación del todo nefasta, cuyas consecuencias son el desinterés por el ministerio de la predicación de la Palabra y administración de los sacramentos. Y no puede justificarse, desde luego, ante la apremiante necesidad apostólica de la hora actual, el desenfrenado afán de muchos religiosos por adquirir títulos académicos civiles y cátedras en centros estatales, buscando —¡seamos sinceros!— una profesión lucrativa, que asegure su futuro social y humano, con desinterés total del ministerio apostólico, que, en su profesión religiosa y consagración sacerdotal, libremente abrazaron" (p. 106).

En el campo de la crítica textual y literario se nos muestra el autor con una seria preocupación científica que le hace llevar con rigor los distintos análisis y comparaciones que ayuden a entender el texto. Así es aceptable la estructura literaria que presenta de Jn 7, 1-11, 54, demostrando con ella que la pericopa estudiada (cap. 9) "forma parte del relato acerca de la autorrevelación mesiánica de Jesús en el último día solemne de la 'Fiesta de las tiendas' (7, 37-10-31), fuera del Templo (9, 1-10, 8)" (p. 23).

Como muestra de la preocupación del autor por la crítica textual, vemos como señala que "los vv. 38-39 a ('Y dijós Jesús') faltan en algunos testimonios textuales griegos (P⁷⁵ S W), latinos (b) y coptos (cer, cop. de Jn) de los s. III-V, reflejando asimismo el v. 38, elementos literarios no característicos de Jn (las formas verbales *ephe* y *pisteuo*, así como el objeto [= Jesús] del verbo 'adorar'). Es, pues, posible que sean una adición eclesiástica. No es, sin embargo, seguro, la 'lectio longior' es ciertamente 'difficillior'. Y está mejor representada. Es, pues, críticamente más segura" (p. 51-52).

En algún momento (p. 83-85), el autor parece hacer alguna concesión a la distinción bultmariana Cristo de la fe y Cristo de la historia, aunque por el conjunto de sus afirmaciones se de-

duce una postura correcta, aunque en algún momento por clara. Así ocurre también en p. 41 en donde halla de una especie de trasplante histórico en S. Juan, como si modificase un poco los personajes del relato y en lugar de los fariseos debieran ser los saduceos. Las razones que da no son convincentes, ya que también en los sinópticos aparecen los fariseos en la misma actitud de jueces frente a Cristo (cfr. por ej. Mt 22, 15). Tampoco es exacto decir sin más que las autoridades judías de ese tiempo tenían plena autoridad ejecutiva (p. 40), ya que de ser así no hubieran recurrido a Pilato para ejecutar a Jesús.

A veces la traducción no está muy lograda. Así cuando llama mendicante al ciego, en lugar de mendigo. Mendicante equivale a mendigo ciertamente, pero ese termino es más usual para hablar de los religiosos que viven de limosnas. Tampoco es un término feliz del de "hodiernización" en lugar de actualización (p. 91) o "devino" en lugar de llegó a ser (p. 52). También llama la atención que cite la misma frase de S. Ignacio de Antioquía en dos páginas seguidas (p. 96-97) y además con la referencia bibliográfica de distinta forma y tipo de letra.

Salvadas estas pocas deficiencias, podemos decir que es una obra interesante y que contribuye a un mejor conocimiento, y adecuada aplicación, del pasaje comentado sobre la curación del ciego de nacimiento que nos relata el Evangelio de S. Juan.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early Church*. Oxford, Claredon Press, 1976, XIV+250 pp., 22,3×14.

Hay una fecha clave para los estudios priscilianistas, que se sitúa en 1889. Con anterioridad a esa data nos encontramos con obras como las de Girvés (1750), Cacciari (1751), Flórez (1758), Lübker (1840), López Ferreiro (1878) y Menéndez Pelayo (1889). Todos estos trabajos quedaron científicamente superados tras los hallazgos de Schepps en 1889, cuando publica los *Tractatus* de Prisciliano en el tomo XVIII del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

Con posterioridad a esa fecha podemos reseñar los estudios de Puech (1891), Paret (1891), Babut (1909), Monceaux (1911), Morin (1913), D'Alès (1936), Ramos Loscertales (1952), Vollmann (1965) y López Caneda (1966).



Esta somera enumeración nos habla ya fehacientemente del interés que ha despertado entre los estudiosos —tanto católicos como protestantes— la contradictoria figura de Prisciliano. Por ello no extraña que el Prof. de Oxford H. Chadwick haya centrado también su atención en el estudio de este enigmático personaje de nuestro pasado histórico.

Comienza el A. con un breve prólogo en el que presenta a grandes rasgos el significado de Prisciliano en contrapunto con las ideas de nuestra época actual. A continuación nos ofrece una lista de abreviaturas y una sintética nota bibliográfica sobre las principales fuentes utilizadas.

Titula el capítulo primero, "El aprendiz de brujo". Y en él estudia la situación de la Iglesia en España a partir del Concilio de Elvira. Reseña la aparición de Prisciliano alrededor del 370 y sus ulteriores avatares con motivo del Concilio de Zaragoza del 380, su acceso al episcopado de Avila y la apelación que hace de su causa a Roma y Milán. Se analizan los sucesos que tienen lugar con motivo de la querella presentada por Itacio contra los priscilianistas ante el emperador Máximo, y la celebración del Sínodo de Burdeos.

El capítulo segundo está dedicado a la doctrina de Prisciliano. Para ello el A. estudia los diversos escritos que emergen del círculo priscilianista. En este sentido trae a colación los *Cánones de las epístolas paulinas* de Prisciliano, que han llegado hasta nosotros a través de una recensión corregida por un tal "Episcopus Peregrinus". Su temática es muy amplia, pues se ocupa desde la defensa del vegetarianismo hasta marcar un agudo dualismo entre Dios y el mundo, pasando por el celibato, la pobreza voluntaria, etc.

Los *Tractatus* de Würzburg son once en total, y aparecen dirigidos a una tal Amantia, que —según el A.— bien podría ser una figura destacada de uno de los sodalicios femeninos de Prisciliano. Toda la obra es un alegato en pro de la ortodoxia del priscilianismo.

El *Tratado sobre la Trinidad*, encontrado por C. H. Turner y transcrito por T. Zahn, tiene un marcado acento monarquiano y refleja cierta similitud con los *Tractatus* de Würzburg.

Los *Prólogos monarquianos a los cuatro evangelios*, que aparecen en muchos manuscritos de la Vulgata, tienen también resonancias priscilianistas sobre las genealogías de Jesús, cristología, celibato, etc., que recuerdan los *Tratados* anteriores.

La *Epístola de Tito*, publicada por De Bruyne, y el *Apocalipsis de Tomás*, tratan fundamentalmente del celiabato en conexión con puntos que podrían ser priscilianistas.

El capítulo tercero está dedicado al trágico final de Prisciliano y a sus inmediatas consecuencias. Según el A. la decisión de Prisciliano de no comparecer ante el Sínodo de Burdeos y de someter directamente su causa al emperador comenzó a desatar fatales consecuencias. Considera que la fecha más razonable para datar la muerte de Prisciliano es la del 385, pero sin dar por ello una respuesta contundente. En la vista de la causa el prefecto Evodio encontró a Prisciliano culpable de brujería, entre otros cargos. Destaca Chadwick que a partir de un edicto de Diocleciano brujería y maniqueísmo figuraban como delitos asociados; más tarde, una ley de Teodosio del 381 imponía penas civiles a los maniqueos, y por último otra ley de finales de 382 llegó incluso a imponer la pena capital a los miembros de ciertas sectas del Oriente Medio (encratitas, *saccophoroi* e *hidroparastatae*, que simpatizaban con el maniqueísmo).

La muerte de Prisciliano fue celebrada como un martirio en algunos lugares de España, especialmente en Galicia, cuyo episcopado mantuvo una actitud un tanto cismática en favor del priscilianismo. Otro tanto se puede decir, aunque con menor intensidad, de la acogida que le dispensaron en las Galias y Aquitania.

El cuarto capítulo se intitula "El honor del mártir de Tréveris". El A. nos presenta en este capítulo los sucesos históricos que desembocaron en la celebración del Sínodo de Turín y del Concilio de Toledo del 400, convocados para superar la crisis priscilianista y restablecer la paz con las demás iglesias de la península ibérica y de las Galias.

Pasa después el Prof. Chadwick a examinar los testimonios de Paulo Orosio sobre el priscilianismo, así como los de S. Agustín, especialmente el que se desprende del *Indiculus* dirigido a Quodvultdeus, en donde aparece el priscilianismo como una mezcla de doctrinas gnósticas y maniqueas. Otro testimonio aducido es el de Toribio de Astorga con su célebre *Conmonitorium* dirigido al Papa León. También se ocupa de los escritos de Pastor y Syagrio, de marcado acento antipriscilianista. Termina el capítulo con un análisis del priscilianismo bajo los suevos y visigodos.

A continuación de este último capítulo coloca un apéndice sobre las profesiones de fe y el juicio contra los priscilianistas del Concilio toledano del 400.



Finaliza el libro con un selecto índice por palabras de nombres y de conceptos.

En su conjunto la obra del Prof. Chadwick representa un difícil equilibrio de ponderación histórica ante un personaje, como Prisciliano, que ha concitado opiniones muy divergentes y apasionadas. También consideramos de interés resaltar el buen hacer científico que se desprende de la utilización de las fuentes, y la notable erudición de que hace gala el A.

Nos ha parecido que se puede destacar el capítulo segundo, casi todo él construido sobre la base de los *Tractatus* de Würzburg, en el que se nos da una visión bastante aproximada de lo que fue la doctrina priscilianista, aunque no terminamos de explicarnos el por qué sitúa el A., al mismo nivel de los *Tractatus*, la *Epístola de Tito* y el *Apocalipsis de Tomás*, que son fuentes, a nuestro parecer, dudosamente priscilianistas.

Igualmente consideramos como muy bien elaborado el capítulo tercero. Se aprecia un gran dominio de las fuentes históricas coetáneas a Prisciliano y al priscilianismo, así como un cuidadoso análisis de las consecuencias derivadas de la ejecución de Prisciliano.

En general se puede afirmar que el A. domina la bibliografía sobre el tema. De todas formas echamos en falta en la p. 8, n. 1 y en otros lugares la presencia más amplia de la bibliografía española. El autor o no conoce o no utiliza, por ejemplo los estudios de P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Estado actual de la cuestión priscilianista*, en *Anuario de Estudios Medievales*, I (1964), 653-657, y sobre todo el libro de R. LÓPEZ CANEDA, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela, 1966, que tiene sugestivos planteamientos críticos y de explicación de las posturas priscilianistas en base al paganismo precéltico que pervivía en la Galicia del siglo iv.

En la p. 233 y anteriormente en la p. VII, a manera de insinuación, se recoge la hipótesis de Duchesne —sin citarle— de que tal vez en Compostela se venerasen los restos de Prisciliano, en lugar de los del Apóstol Santiago. Como el A. no aporta ningún dato nuevo positivo en favor de esa hipótesis me parece que la obra no hubiera perdido nada si se hubiese olvidado de reproducir en sus páginas tan peregrina consideración.

En suma, podemos concluir que el presente volumen representa una excelente aportación a los estudios priscilianistas, realizada con altura científica y seriedad intelectual. Por último, una esmerada impresión tipográfica y una cuidada encuadernación facilitan la lectura y el manejo de este libro.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di Tito S. CENTI, Torino, Unione Tipografico-editrice Torinese "(Clasici delle Religioni", 28), 1975, 1.370 pp., 14,5 × 23.

Las ediciones U.T.E.T. de Turín continúan editando versiones de las grandes obras del pensamiento religioso mundial. La que presentamos es de especial importancia. La *Summa contra gentes*, es, en efecto, una de las obras del Doctor Común que más debería ser conocida en nuestro tiempo: aquí Santo Tomás expone una perspectiva completa de la doctrina de fe, sirviéndose además de una división en libros y capítulos más del gusto actual que el método de la *quaestio* seguido en la otra gran *Summa* y en la mayoría de sus obras.

Como asegura el responsable de la edición, el lector italiano —a pesar de haberse traducido otras dos veces la *Contra gentes* al italiano (1884 y 1930)— no podía disponer de este precioso texto de Santo Tomás en forma adecuada: por la dificultad de conseguir esas traducciones y —según asegura Tito Centi— por la escasa fidelidad con que fueron hechas. No conocemos esas traducciones anteriores, pero la que tenemos delante es, sin duda, elegante y fiel.

En la extensa presentación sitúa Tito S. Centi el marco histórico y doctrinal de la obra y se pronuncia acerca del género teológico al que pertenece: "una síntesis original de la apologética cristiana, tal como la entendía el más grande teólogo del siglo XIII" (p. 16). En la introducción se incluyen unas acertadas consideraciones acerca de la cosmología de *Contra Gentes*, que contribuyen a que el lector pueda situar el alcance de algunos pasajes de la obra, que son deudores a una etapa de las ciencias cosmológicas ya hoy muy superada. En general, y dada la categoría de la obra editada, hubiera sido útil para los lectores unas introducciones (general y especial a los distintos libros) que describieran y organizaran los contenidos doctrinales que ofrece el Santo. En este sentido, todo es demasiado breve. En cambio, nos parecen desmesuradas las extensas páginas que se dedican a discutir la tesis erudita del benedictino P. Marc acerca de la datación de la obra.

Un pequeño pero importante detalle queremos ponderar en esta edición. El editor ha numerado —dentro de cada capítulo— los argumentos que Santo Tomás emplea para apoyar las distintas tesis y que en el texto original se suceden introducidos



por las particulas *adhuc*, *item*, *amplius*, etc. Las respuestas a los argumentos —que se encuentran en capítulos posteriores— son fáciles de localizar porque responden a los mismos números. Quienes estén acostumbrados a manejar la *Summa contra Gentes* sabrán estimar la gran ayuda que se esconde en este pequeño detalle. Un detalle —digo— de gran utilidad, del que carece nuestra familiar traducción española de la BAC (nn. 94 y 102), que tiene, sin embargo, la enorme ventaja de ser bilingüe. Claro que al precio de ser dos volúmenes, y no uno...

Pro todo esto es muy opinable. En cualquier caso estamos ante una cuidadísima edición del texto italiano del *Contra Gentes*, realizada a partir del texto de la leonina y presentada con una dignidad editorial que hace honor a la magnitud de la obra de Santo Tomás.

PEDRO RODRÍGUEZ

AA. VV., *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España, 6, siglos I-XVI*. Instituto de Historia de la Teología Española, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1977, 535 págs. 17 × 24,5.

El Instituto de Historia de la Teología Española, gracias al inteligente y meritorio impulso de su Presidente, el Prof. A. García García, ha publicado un volumen más, el sexto, de su "Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España", hasta el siglo XVI.

La ingente tarea acometida no hace muchos años por el Instituto va progresando con sorprendente regularidad. Aquello que al principio pudo aparecer a los ojos de algunos como un hermoso proyecto, tan ambicioso como difícil de rematar, es hoy una realidad en buena sazón, que hace esperar un término feliz y no muy lejano a la empresa. Ya hoy, el "Repertorio", con sus seis gruesos volúmenes publicados, constituye un instrumento de inapreciable utilidad, que los estudiosos de todo el mundo, interesados por el riquísimo pasado español en el campo de las Ciencias eclesiásticas, han de agradecer al perseverante esfuerzo de sus Editores.

El volumen 6 comprende un estudio sobre "Las Ordenes Militares en la Península Ibérica en la Edad Media", del que es autor el Prof. Derek W. Lomax, especialista experto y bien conocido en la materia, que ofrece una documentada visión de

conjunto de la historiografía de las Ordenes, con tres apéndices, el primero de Bibliografía, donde relaciona 918 obras, el segundo sobre algunos manuscritos relativos a las Ordenes en el Medievo, existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid, y el tercero sobre ediciones de las Reglas y Establecimientos.

Don Melquiades Andrés desarrolla el tema "Humanismo Español y Ciencias eclesiásticas", entre 1450 y 1565. Bernardo Alonso Rodríguez ofrece la segunda parte —la primera apareció en el volumen 2 del "Repertorio"— de su estudio "Monografías de moralistas españoles sobre temas económicos. Siglo xvi". Antonio Cañizares Llovera presenta al lector las fuentes sobre "La predicación española en el siglo xvi" y Benigno Cañizares Montes las "Obras de Juan de Segovia". Dos estudios sobre profesores universitarios del xvi completan el volumen: el de León Esteban Mateo acerca de los "Catedráticos eclesiásticos de la Universidad Valenciana del siglo xvi", y el de Manuel Alberto Rodrigues "Pares agostinhos do séc. xvi, lentes de teologia da Universidade de Coimbra". Como de costumbre, dos Índices, uno de autores y materias y otro de manuscritos, cierran el volumen 6 del "Repertorio" y facilitan su consulta.

JOSÉ ORLANDIS

DOMINGO RAMOS LISSÓN, *La ley, según Domingo de Soto*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (Colección Jurídica, 69), 1976, 197 pp., 14 × 21.

El libro aparece en la "Colección Jurídica" que patrocina la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra. Por ello, y en una primera impresión, podría sorprender que una revista de teología le dedique su atención. Sin embargo, la posible extrañeza enseguida se disipa si consideramos que el estudio se realiza también desde la perspectiva teológica. Y ésta es, precisamente, la vertiente que contempla nuestra recensión.

Cualquier conocedor de la Teología sabe la importancia que la Escuela de Salamanca, del s. xvi, significa para la Historia de la Teología. Por eso, sólo felicitaciones merecen los trabajos como el que ahora nos ofrece Ramos-Lissón; sobre todo, cuando —como en el caso presente— se llevan a cabo con honestidad y seriedad.

El trabajo del profesor Ramos-Lissón se ciñe al tema de la ley: "El objeto de nuestra investigación se ha polarizado sobre



el tema de la ley, en el autor que comentamos —Domingo de Soto—. De propósito nos limitamos al tema de la ley en general, la ley eterna, la natural y la humana. Prescindimos, por tanto, de la ley del Antiguo Testamento y de la del Nuevo, por considerar que requieren un tratamiento distinto del escuetamente teológico-jurídico, más propio de los estudios bíblicos” (p. 36).

La lectura directa de las páginas que comentamos, pronto descubre la oportunidad del estudio que se hace. Porque la concepción que Soto tiene acerca de la ley sigue conservando hoy su singular atractivo. El autor salmantino, en efecto, contempla la ley con una visión unitaria que no duda en descender al terreno de las aplicaciones concretas: “Podríamos decir que todo su edificio legislativo tiene una cimentación trascendente en la ley eterna. Pero sin olvidar otra realidad que aflora constantemente, que es profunda captación de la naturaleza humana” (p. 13). Cuando Soto —como los otros grandes autores de la Escuela—, comenta el tratado *De legibus*, no hace un planteamiento abstracto y esencialista, nada más. Por el contrario, consigue una síntesis maravillosa de principios conceptuales y aplicaciones prácticas, como había sido la teología de Santo Tomás. Y estos valores, propios —como decimos—, de la teología de Soto, se advierten fácilmente en el estudio de Ramos-Lissón: todo él está presidido por la más estricta fidelidad al pensamiento del Segoviense, sin caer en extrapolaciones espaciales o temporales —tarea nada fácil— tal como se había propuesto: “En consecuencia, trataremos de interrogar a Soto desde estos presupuestos. Hemos procurado, por imperativos de la acribia científica, no salirnos del entorno histórico de su tiempo y, por tanto, no le vamos a preguntar sobre cuestiones que él no se ha planteado. Sin embargo, consideramos que muchas de las conclusiones por él presentadas tienen todavía fuerza iluminante para ayudarnos a resolver problemas que la ciencia legislativa tiene planteados” (p. 13; cfr. también p. 36).

El libro está dividido en cuatro capítulos (cap. I: *La ley en general*, pp. 41-72; cap. II: *La ley eterna*, pp. 73-90; cap. III: *La ley natural*, pp. 91-121; cap. IV: *La ley humana*, pp. 123-174), precedidos de una *Introducción* (pp. 15-37) y con unas *Conclusiones generales* (pp. 175-181) al final.

Aunque la figura de Domingo de Soto es conocida merced sobre todo a los trabajos de V. Beltrán de Heredia y de V. Carro, es muy de agradecer la síntesis biográfica de la *Introducción*, particularmente los datos sobre los inspiradores y precedentes de Soto en el tema de la ley: nominalismo, tomismo, Santos Padres,

Cayetano, etc. Es una buena ayuda para situar mejor el magisterio de Soto y, por ende, para valorar más justamente la riqueza de sus exposiciones.

El cap. I sirve al A. para señalar una contribución complementaria de Soto a la definición tomista de ley (p. 175). La ley es una ordenación de la razón, pero también un mandato: un acto que pertenece al entendimiento práctico. En la descripción de los elementos que componen la definición de ley, añade también ciertas puntualizaciones a la concepción tradicional; se refieren al bien común. Forman este capítulo sobre la ley en general los apartados: a) Concepto y definición; b) Elementos constitutivos; c) Efectos de la ley; d) Los actos de la ley.

El cap. II, sobre la ley eterna, reviste, a nuestro juicio, un particular interés y actualidad. El A., en ningún momento incide en el anacronismo de juzgar los momentos presentes, desde el pasado; pero ninguna duda se puede presentar sobre la perenne validez y vigencia de los contenidos que se estudian: la ley eterna como ordenadora del dinamismo de las criaturas (pp. 82-87), el carácter primigenio y fundante de la ley eterna (pp. 87-90), etc.

Soto presenta un tratamiento de la ley natural —cap. III— enteramente acorde con el de Aquinate. Y destaca —nunca se deben olvidar los aspectos prácticos de su teología— la dimensión moral y normativa; no es una “ley ideal” que se coloca por encima de las coyunturas históricas: “La ley natural tiene un valor normativo por sí misma, en cuanto que es participación de la ley eterna. Posee además un contenido concreto, expresado en múltiples preceptos, que, como hemos visto, responden a una realidad vital existente, como son, por ejemplo, las inclinaciones naturales del hombre” (p. 167).

Después de considerar el contenido de la ley natural, Ramos-Lissón analiza el pensamiento de Soto en relación con las propiedades; y subraya: “De las tres propiedades —universalidad, inmutabilidad e indispensabilidad—, consideramos que es la indispensabilidad la que nos ofrece un mayor aporte de ideas personales del autor” (p. 178).

Soto ofrece las interpretaciones más principales: “La primera opinión es la de Ockam, quien afirma que no sólo son dispensables todos los mandamientos, sino que también Dios puede mandar lo contrario de lo que ha mandado anteriormente. La segunda es la de Escoto, quien distingue entre los preceptos de la primera tabla del Decálogo y los de la segunda. Los de la primera son indispensables pues son preceptos de estricta ley na-



tural; en cambio, los de la segunda sí son dispensables por Dios, ya que no tienen una conexión necesaria con el último fin. La tercera opinión es la de Santo Tomás, para quien todos los mandamientos del Decálogo, sean de una u otra tabla, tienen la propiedad de ser indispensables. Los demás preceptos que se hallan fuera del Decálogo, y que ni implícitamente se contienen en él, no hay inconveniente en admitir su dispensa, aunque sean de derecho natural" (p. 116). Critica a continuación las posturas de Ockam y Escoto y expone con mayor amplitud la de Santo Tomás, que hace suya. Seguidamente dedica su atención a los ejemplos de la S. Escritura, presentados por los voluntaristas como casos claros de la dispensabilidad (Gen 23; Ex 12 y Os 1). Pero en ellos no hay lugar para la dispensa; es que Dios no sólo es *Legislator* y *Iudex*: es también *Dominus* y, por tanto, se trata de simples actos de libre disposición divina.

Al estudiar las leyes humanas —cap. IV— destacaríamos dos apartados: Relación entre la ley humana y la ley natural (pp. 130-134) y obligatoriedad de la ley (pp. 147-162). Una vez más se hace necesario subrayar las implicaciones éticas contenidas. Si la ley, en efecto, que no es justa no es verdadera ley, y la condición de rectitud y justicia les viene a las leyes humanas por su relación con la ley natural, la conclusión es clara: aquellas leyes humanas que contradigan a la ley natural no serán verdaderas leyes. Del hecho de que un precepto emane de la autoridad competente —incluidos todos los requisitos formales pertinentes— no se infiere como necesaria la condición de verdadera ley: para serlo siempre ha de tenerse en cuenta su referencia —¡no contradicción, por lo menos!— a la ley natural. Una cosa es, por tanto, la legalidad positivista y otra muy distinta, la moralidad.

Si las leyes humanas son leyes —verdaderas y justas— por su relación con la ley eterna a través de la ley natural, debe decirse que aquéllas obligan moralmente, en conciencia. Y no se exceptúan de este carácter obligante las llamadas leyes meramente penales; es así porque, en definitiva, estas leyes no son más que una subespecie de las leyes humanas.

Por último, observar, con el A., que el trabajo se hubiera visto enriquecido con "el estudio de las influencias de Soto en autores posteriores, como Medina, Vázquez, Suárez, etc., que podrían darnos una visión histórica de la pervivencia de sus ideas" (p. 37).

AUGUSTO SARMIENTO

Carlos María NANNEI, *La "Doctrina Cristiana" de San Juan de Avila. Contribución al estudio de su doctrina catequética*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra ("Colección Teológica", 16), 1977, 245 pp., 15 × 25.

El libro que reseñamos, encuadrado dentro de la ya amplia *Colección Teológica* de esta Facultad de Teología, es el primero de los volúmenes preparado por el Departamento de Pastoral y Catequesis de la Universidad de Navarra. Con esta obra del argentino Carlos Nannei, se da entrada dentro del campo de las publicaciones de investigación teológica —como son las aparecidas hasta ahora en la citada *Colección*—, a obras de Catequética, tema sobre cuyo interés no hace falta insistir mucho en los momentos actuales.

Este libro es un análisis catequético del Catecismo Menor —titulado *Doctrina Christiana*— de Juan de Avila. El estudio consta de dos partes. En la primera se analiza la introducción religiosa en la España del siglo xvi y los principios fundamentales —organizativos, pedagógicos y didácticos— de la catequesis del maestro avilino. La segunda parte aborda propiamente el análisis del *Catecismo*, centrándose en tres cuestiones: aspectos históricos y formales del Catecismo Menor de San Juan de Avila; consideración doctrinal del Catecismo; y un análisis y valoración de la influencia que la *Doctrina Christiana* tuvo en algunos Catecismos posteriores de su mismo siglo; en concreto, los Catecismos del P. Jerónimo Ripalda, P. Gaspar Astete, San Roberto Bellarmino, y el llamado Catecismo de "Andrés Hermitaño". Finalmente, a modo de Apéndice —y es de agradecer— figura el texto completo de la *Doctrina Christiana* de San Juan de Avila.

El objetivo de este trabajo, como nos señala el autor en la p. 19, es "resaltar dos aspectos de la obra de Juan de Avila: estudiar sus principios catequísticos y analizar detenidamente el Catecismo menor". Pensamos que Carlos M.^a Nannei ha cubierto satisfactoriamente sus pretensiones.

Por un lado, el análisis, tanto de la época histórica en que vivió como, sobre todo, de los principios catequéticos de ese *Maestro* son de indudable interés. De forma documentada y amena, Nannei despierta en el lector un creciente interés por uno de esos grandes protagonistas de nuestro Siglo de Oro. De modo esquemático, pero profundo, nos acercamos a una de esas figuras señeras de nuestros pasado, y abriendo, con el estudio de su

Catecismo un capítulo casi inédito en la investigación sobre San Juan de Avila. Efectivamente, con Juan de Avila ha pasado lo que con muchas de las grandes figuras de nuestra tradición cultural y religiosa: el olvido por muchos siglos. Sólo a mediados del siglo xx —y gracias a autores como C. ABAD, L. CASTÁN LA-COMA, J. JANINI CUESTA, A. HUERTA, etc. y sobre todo L. SALABALUST—, comienza un gran movimiento de investigación sobre el llamado “Apóstol de Andalucía”, descubriéndose entonces su talante e influencia providencial en el agitado siglo xvi. Sin embargo, aunque la personalidad del de Avila había emergido con fuerza, los estudios se habían centrado, de modo preferente, en su obras de espiritualidad; muy pocos son los estudios existentes sobre su *Catecismo Menor*, obra que por los datos que Nannei nos aporta tuvo una importancia grande en su época e influyó decisivamente —como el autor comprueba claramente— en obras similares que han llegado hasta nuestros días.

Sólo en 1969 se volvió a editar este *Catecismo*, y en 1971, con ocasión de la publicación de las *Obras Completas* (ed. de L. SALABALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ, Madrid 1970), reapareció de nuevo.

El segundo objetivo —el análisis del *Catecismo*— es de especial interés: guiados por el autor, vamos penetrando en el texto de esta preciosa herencia del pasado, abriendo a su vez campo para estudios similares. Nannei destaca los aspectos más logrados tanto desde un punto de vista teológico como catequético, sin esconder los puntos del *Catecismo* que son insuficientes. Conviene no olvidar en este sentido que este *Catecismo* se remonta a la primera mitad del siglo xvi —aunque la primera edición que se conserva y sobre la que Nannei ha trabajado sea de 1554—; y que es por tanto, anterior a los más famosos *Catecismos* de ese siglo. Recordamos que el de San Pedro Canisio es de 1555-1559, el *Catecismo Romano* de 1566, el de San Roberto Bellarmino de 1597-1598, el de E. Auger de 1563-1568, el del P. Astete de 1591 ó 1593, y el del P. Ripalda de 1586.

El interés de este estudio —y otros similares— en el momento actual es indudable. Así escribe en su Prólogo el Profesor Ramos Lissón: “Después de la lectura de este libro, y si tenemos en cuenta la similitud de coordenadas histórico-eclesológicas de la época en que vivió San Juan de Avila con la nuestra actual, se podrá concluir que las soluciones aportadas por Juan de Avila pueden ayudarnos a clarificar, o al menos a entrever, unas posibles orientaciones de la Catequesis actual, Porque asistimos a una serie de ensayos con pasos balbucientes y, en ocasiones, con

pasos descaminados, al tratar de presentar a los fieles el mensaje cristiano de modo acordado a las realidades de nuestro tiempo. ¡Bueno sería no despreciar la enseñanza de un clásico como Juan de Avila!" (p. 16).

En verdad, sorprende gratamente al leer la obra de Nannei encontrarse con ideas y sugerencias que tanta acogida tienen en la Pastoral Catequética actual: su acomodación al auditorio, su realista "puerocentrismo", el empleo del canto como medio de instrucción —tradición recogida en España por nuestro maestro el P. Andrés Manjón y traspasada después a la pedagogía de todos los países—, el empleo del diálogo, el "ambiente" que el maestro avilino trata de crear en sus sesiones de catequesis, etc. Juan de Avila no *construye* sin más un Catecismo; no elabora, fuera de todo contacto pastoral y de experiencia catequética, una obra para que después se archivara cuidadosamente. El de Avila primero *imparte* catequesis; y sólo después, como una necesidad ineludible para que su método fuera eficaz, escribe su Catecismo, que revisa, retoca y ensaya continuamente. Junto a la garantía de su fidelidad doctrinal y de la santidad de vida, de su autor, el *Catecismo* de Avila recoge una larga tradición catequética e introduce, con inventiva, nuevos modos de instruir y educar a los jóvenes de su tiempo en la fe cristiana. Como comprueba Nannei, el Catecismo del Padre Astete recogerá en gran parte muchos de los logros del *Catecismo* de Avila, lo que permitirá, de algún modo, que la herencia del avilino, aparentemente olvidada durante siglos, haya llegado hasta nuestros días en lo que de mejor tenía.

Sorprende también la claridad con que Juan de Avila advertía e incansablemente predicaba y ponía en práctica— la importancia de la Catequesis, especialmente de niños, como uno de los remedios más eficaces para atajar los males de su época.

Es evidente que la Catequesis ocupa un lugar central en la Iglesia. Prueba de ello es el Sínodo de los Obispos reciente, cuya temática ha sido "La catequesis en nuestro tiempo, especialmente para los niños y jóvenes". Junto a los necesarios estudios que profundicen sobre el momento actual, se advierte cada día más la necesidad de que existan obras de fundamentación en este importante aspecto del "Ministerio de la Palabra". Sin duda, la obra del Dr. Nannei es una de ellas.

El autor nos ha entregado, en definitiva, un estudio teológico-catequético muy cuidado, con abundantes referencias históricas y bibliográficas, que habrán de consultar sin duda los



estudiosos del gran santo español, y los interesados en la historia de la catequesis.

Una observación de detalle. En la obra de Nannei no queda aclarado el autor del Catecismo de "Andrés Hermitaño". En el momento de redactar estas líneas acaba de presentarse en la Facultad de Teología de esta Universidad una tesis doctoral en la que este punto ha quedado, pensamos, prácticamente dilucidado. El tal Andrés Hermitaño era el seudónimo de Fray Andrés Flórez, maestro dominicano que vivió en la primera mitad del siglo xvi. Cfr. Carlos Cremades, *La Doctrina Cristiana de Fray Andrés Flórez*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología. Universidad de Navarra (Pamplona 1977), 564 pp.

JAIME PUJOL BALCELLS

Carlos LARRAINZAR, *Una Introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. ("Colección Canónica"), 1977, 176 págs., 21,5 x 14,5.

Francisco Suárez (1548-1617) es, sin duda, uno de los clásicos de la Filosofía y de la Teología con importantes contribuciones en el campo del Derecho, entre las que cabe destacar su célebre *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*. Esta diversificación de los principales terrenos por los que discurrió su pensamiento ha supuesto igualmente en los estudios del Eximio una multiplicidad de trabajos desde otros tantos puntos de vista. Sin embargo, no se dispone todavía de una obra definitiva sobre Francisco Suárez.

Las investigaciones sobre la figura y la obra del *Doctor Eximius* recibieron un fuerte impulso, desde distintos ángulos, a partir del IV Centenario de su nacimiento (1548). La bibliografía suareciana se incrementa notablemente a raíz de esta fecha, pero casi siempre dedicada a aspectos monográficos, con una ausencia casi total de buenas ediciones críticas.

El libro de Larrainzar supone no sólo llenar una laguna en la bibliografía del Eximio, sino que además, representa un considerable esfuerzo para dar una clave de lectura de sus obras a todos aquellos que estén interesados en su producción científica.

La obra que comentamos se inicia con un excelente prólogo del Prof. Lombardía. A continuación se insertan una breve nota introductoria y un elenco de abreviaturas de las fuentes utilizadas. El estudio, propiamente dicho, lo divide el A. en dos

partes: la primera abarca dos capítulos: Vida y personalidad, y escritos y bibliografía. La segunda parte tiene también dos capítulos: Los fundamentos filosóficos, y la perspectiva jurídica.

El primer capítulo es una sencilla exposición acerca de la vida y circunstancias históricas de Francisco Suárez. El capítulo segundo se ocupa de los escritos y de la bibliografía, críticamente considerados.

La segunda parte está dedicada en gran medida a la gnoseología suareciana. El capítulo tercero considera los fundamentos filosóficos de esa gnoseología, tomando como punto de arranque y de estudio la gnoseología tomista. El capítulo cuarto y último está orientado a dar una perspectiva jurídica sobre el concepto de ley.

Nos encontramos ante un libro breve, pero riguroso, en el que el A. nos muestra los resultados de un gran trabajo de investigación. No es difícil descubrir las muchas horas de dedicación al estudio de Suárez que se aprecian en este libro.

Consideramos un gran acierto todo el capítulo segundo, dedicado a la clasificación sistemática y a la valoración crítica de las obras y de la bibliografía. Supone este capítulo un concienzudo estudio del A. y es, sin duda, una excelente guía para quienes desean iniciarse en los estudios del Doctor Eximio.

Valoramos también como una contribución muy positiva el capítulo tercero, en el que se indican las diferencias entre la gnoseología tomista y la suareciana. Corresponde, en efecto, a una brillante intuición del A. referir las distintas definiciones de ley según Santo Tomás y según Suárez a sus respectivas gnoseologías, y más en concreto —como muy oportunamente se señala en págs. 80-83— a su noción de abstracción. El examen de la gnoseología tomista es claro, sencillo y bien llevado. Sin embargo, queremos hacer notar que el A. más que acudir a los textos mismos de Aquinate, y pudiera haber encontrado muchos solamente en la cuestión *De Veritate*, se limita a apoyarse en algunos manuales de filosofía tomista, eso sí, de clara solvencia, como son las obras de Gredt, de Ramírez y de Derisi. Muy interesante es por otra parte la síntesis de la gnoseología suareciana, conducida al hilo de los textos del Eximio y acompañada de referencias muy útiles de Elorduy, de Gómez de Arboleya y de Hellín. Queda así muy clara la tesis central del A.: “existe un auténtico contraste entre la gnoseología suareciana y la teoría del conocimiento aristotélico-tomista” (p. 124). En efecto —añadimos nosotros respaldando esa afirmación— Suárez hace un esfuerzo sin duda admirable para construir una gnoseología realista, pero

sin conservar la noción de composición de potencia y acto en el acto de conocimiento. Es evidente que al decir (cfr. p. 103 citando *De Anima*, IV, 2, 12): *arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, inesse tamen animae rationali vim spiritua-lem da efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantis animam, aut vero ad instar exemplaris*, el Eximio viene a afirmar que el entendimiento posible está en acto en su relación con la especie, y la especie está en potencia, o, más brevemente, que el entendimiento posible *hace* la idea, no por la unión con la especie inteligible, sino *a partir de* la especie inteligible. Con lo cual el acto intelectual no es la actuación del entendimiento posible por parte de la especie impresa, sino la producción de la especie expresa (o verbo mental) por parte del entendimiento posible en el sentido de la realización de una actividad inmanente (la *vis spiritalis ad efficiendas species*). Junto con esta radical diferencia del pensamiento tomista, Suárez afirma que la especie expresa (o verbo mental) adquiere una sustantivización que recuerda la idea platónica. Los conceptos formales son, para Suárez, imágenes representativas casi independientes de las cosas (léase, por ejemplo, el texto altamente significativo de *Tractatus de Deo*, II, 12, 6, citado en pág. 83: *species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ad objecto... datum potentiae cognoscenti ad supplendam vicem objecti...*), y de tal manera, anuncian ya la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Para volver a establecer tal unidad Suárez deberá apelar a la actividad originaria del entendimiento, que produce el concepto formal en correspondencia con el concepto objetivo (que es la cosa misma): pero ¿qué es lo que asegura tal correspondencia? La reflexión del entendimiento contesta Suárez, porque, como señala Elorduy, el *esse cognitum* es el ser que tiene la cosa por ser conocida y que se hace objetivo cuando el término cognoscitivo es el propio conocimiento por el que la mente conoce que conoce (cfr. pág. 113). En otras palabras, decir que algo es *objeto* del conocimiento equivale a decir que el entendimiento humano lo conoce, de modo reflejo, en el entendimiento mismo como algo distinto del entendimiento. Por tanto —concluimos nosotros— es el entendimiento lo que pone al objeto como objeto. Con lo cual queda evidentemente abierta la puerta a un idealismo absoluto de tipo Berkley. Suárez admite todavía que al concepto objetivo corresponda una *res extramental* (más aún afirma que son idénticos), pero esta afirmación de

realismo no tiene una conexión lógica con el resto de su gnoseología.

A este punto hace falta decir que, así como conividimos la primera tesis del A. y aceptamos su observación de que no se puede decir seriamente que Suárez sea tomista, no podemos en cambio conividir otras dos afirmacions, que, aunque en su contexto no carezcan de sentido y de verdad, merecen sin embargo una matización.

El A. dice en efecto en pág. 120: "la explicación suareciana de los universales adquiere, en este sentido, un significado propio que, desde su peculiar perspectiva, no es disparatado; radicalmente diferente de la explicación aristotélico-tomista en efecto, pero también alejado y guardado de todo nominalismo". Si con esto se quiere decir que Suárez es en el fondo un filósofo realista estamos de acuerdo con el A.: pero nos parece que difícilmente el Eximio pueda liberarse de la acusación de nominalismo. El universal suareciano, en efecto, no es la esencia de la cosa, sino que existe en las cosas sólo como una cierta indiferencia o no repugnancia que tiene su fundamento *in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus*, y, por tanto, sólo puede existir *post operationem intellectus* (pág. 121s). Todo esto desemboca inevitablemente en el nominalismo.

Tampoco nos parece cierto, por lo menos en sentido absoluto, que, como se dice en pág. 97: "la gnoseología suareciana supone un esquema de la actividad intelectual en acto diverso del tomista y, por esta razón, ha de ser criticada y entendida desde su propia perspectiva". Por supuesto Suárez tiene derecho a tener sus ideas, cosa que nadie le contesta, pero también debe someterse, como todo filósofo, a las exigencias no de esta o de aquella escuela, sino de la *verdad simpliciter*: ¿o es que hay varias verdades simultáneamente contradictorias? Que Suárez pueda tener aciertos nadie lo duda, pero no basta juzgar a un pensador en base a su coherencia, hay que enjuiciar la verdad de su sistema. Y, por último, que Suárez haya sido un pensador profundo es cierto, pero nos permitimos duda de que haya sido precisamente un pensador coherente.

En el cuarto capítulo del libro, además, capítulo que tiene un destacado relieve desde el punto de vista teológico, se ve con claridad hacia dónde va, a pesar de las buenas intenciones, la gnoseología suareciana aplicada al terreno jurídico. El peculiar concepto que tiene de abstracción lleva a Suárez a elaborar la definición de *lex in communi* no en base a la *esencia* de la ley

(lo que una ley es) sino en base a lo que es común a todas las leyes (lo que todas las leyes son). Y no es sin preocupación que uno lee en Suárez una definición del objeto formale *quod* del derecho como la siguiente: el dato normativo es *vínculo de conciencia*, es decir considerar "*quomodo leges omnes mensurae sint humanarum actionum in ordine ad conscientiam et consequenter quantum ad meritum et demeritum aeternae vitae conferant*" (*Tract. de legibus ac Deo legisl.*, prol.). ¡Qué lejos estamos de la *ordinatio rationis ad bonum commune*!

Con respecto a la distinción metodológica, aceptada por Suárez, entre Teología Dogmática o especulativa y Teología Moral o práctica, conviene advertir, que no obstante lo dicho por el A. cuando escribe que "todavía no era aceptada por sus coetáneos" (p. 134), tal distinción era ya una realidad consagrada en la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús; es más, en dicha *Ratio* es donde hay que situar —en buena parte— el origen del estudio de la Teología Moral como algo independiente de la Dogmática. Y así se comprende mejor que Suárez reivindique el estudio de las leyes para la Teología práctica. La Teología práctica, por tanto, considera cuanto aparece como filosofía moral, derecho natural y leyes humanas "*sub altiori ratione haec omnia completitur*" (*Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, prólogo).

Pero los límites de la filosofía suareciana no nos deben hacer olvidar los muchos enfoques positivos de su penamiento jurídico. Uno de estos aciertos es precisamente reconducir el estudio de la ley a sus fundamentos teológicos. Por ello, para Suárez el *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* tiene un carácter *stricte formaliter* teológico, tanto desde el punto de vista del objeto formal *quod* como del objeto material.

Este pensamiento suareciano ha sido claramente expresado por nuestro A. cuando afirma: "El estudio teológico del Derecho consiste en la consideración de *Dios-Legislator*, principio y fundamento de la realidad jurídica, verdadera causa de su consistencia" (p. 147).

Por último, es interesante subrayar otra definición que Suárez da del término *lex* como "una medida de los actos morales acerca de su bondad o rectitud absoluta, por razón de la cual mueve hacia ellos prescribiendo una necesidad moral de obrar" (*Ibidem*, I, 1). El A. aduce esta definición, menos conocida, significando que no es lícito compulsarla con la definición de la *lex in communi* formulada por el Aquinate, puesto que ambas definiciones se dan desde diversas perspectivas. Pera nuestro A. la definición suareciana aparece como una objetivación (por tanto

universal) más del constitutivo formal del Derecho que de la norma ética en general, y en este sentido se puede decir que Suárez ofrece en el tema de la ley un específico pensamiento iusfilosófico.

Para terminar, podemos añadir que el A. ha puesto de manifiesto su maestría al presentarnos el pensamientos de Suárez sobre la ley con una riqueza y unos puntos de vista, que sobrepasan con mucho lo que se dice al respecto en los manuales al uso.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

Antonio PIOLANTI, *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana ("Biblioteca per la Storia del Tomismo", 9), 1977, XI + 541 pp., 17 x 24.

"El drama de todos los apologistas de la fe católica, desde finales del siglo XVIII a la primera mitad del XIX, fue el de sentirse privados de una filosofía adecuada a la gigantesca lucha que tenían que sostener contra los asaltos decididos a las raíces mismas del Cristianismo". Son exactas estas palabras que Mons. Antonio Piolanti escribe al frente del capítulo dedicado a las conclusiones en el libro que nos ocupa (p. 481). Fue asimismo la percepción de este hecho lo que movió a un grupo de eclesiásticos romanos, en torno a la figura de Mons. Giovanni Fortunato Zamboni (1756-1850), a poner en marcha, al tiempo que también se iniciaba el siglo XIX, la *Accademia di Religione Cattolica*. Cosa distinta es que estos bienintencionados eclesiásticos consiguieron su propósito.

Mons. Piolanti reconoce que este libro es el producto de una "dura y difícil" investigación (p. VIII). Y ha debido ser así efectivamente, si se tiene en cuenta la exactitud con que se ha logrado la reconstrucción de la peripecia vital de la *Accademia*, desde su sesión inaugural de 5 de febrero de 1801 hasta su fusión con la Academia de Santo Tomás, indicada por Pío XI y que tuvo lugar el 10 de enero de 1934.

La *Accademia* apareció en los momentos difíciles en que Europa entera era sacudida, a la vez, por los ejércitos revolucionarios franceses —próximos ya a convertirse en imperiales— y, más en lo profundo, por el iluminismo (la "filosofía de las luces"), el

jansenismo, el febronianismo y el racionalismo que latía bajo el espíritu de la revolución y lo alentaba.

Sí, quizá, en líneas generales puede asentirse a la afirmación del autor de que la *Accademia* se propuso volver a la tradición de los Padres y de los grandes escolásticos, volver sobre todo a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino (p. 481), la realidad es que, durante la mayor parte de su más que centenaria historia, se movió en el campo más modesto de la simple apologética. Por más que, no por modesto, menos necesario.

La *Accademia* surgió del propósito decidido de unos hombres de defender la Religión, por cuanto entendían que existía un vasto complot internacional contra ella. Con esto queda indicado que la *Accademia* tuvo un marcado aire inicial conservador (o *zelante*, por utilizar la terminología de la época), que no dejó de acarrearle incomprensiones y conflictos en algunos momentos de su andadura; por lo demás, es claro que ese su carácter le valió la protección de otros Pontífices.

Analiza Mons. Piolanti con gran paciencia, con meticulosidad extremada, los hombres que dirigieron e integraron la *Accademia*; sus métodos de trabajo —algunas sesiones públicas al año—; y los temas tratados en estas sesiones. Podría ser muy interesante intentar en algún momento la publicación de algunos de estos temas —caso de disponer de los originales en los archivos— por cuanto nos facilitaría a los historiadores una idea muy exacta de la apologética en una de las épocas difíciles de la vida de la Iglesia. Debería hacerse una selección rigurosa, teniendo en cuenta la calidad de algunos de los expositores.

Mons. Piolanti cuida de subrayar con acierto que la *Accademia* logró contar entre sus socios a la mayor parte de las mentes católicas destacadas del siglo XIX y comienzos del XX. Junto a una considerable cantidad de eclesiásticos romanos, fueron académicos de la *di Religione Cattolica* Rosmini y Lamennais, los —en su momento— cardenales Mai, Wiseman, Soglia, etc. o investigadores como el P. Ventura. Durante el pontificado de Pío IX se incorporarían a sus filas hombres como Newman, Ozanam, Manning, Haynald, Vaughan, Dupanloup, el P. Beckx S.I., lord Acton, Döllinger, De Rossi, el P. Liberatore S.I., Acquaderni, Paganuzzi, Louis Veuillot, Coleridge, Wilberforce, etc. Algo más adelante, fueron también nombrados académicos Achille Ratti —el futuro Pío XI—, D'Annibale, Denifle, Ehrle, Grabmann, von Pastor, Baudrillart, Agostino Gemelli Semeria, Minocchi o Idefonso Schuster O. S. B., en su momento, arzobispo de Milán y cardenal.

No puede, sin embargo, evitarse la sospecha de que la *Accademia* tuvo en buena parte de su vida una función más honorífica que verdaderamente investigadora. El desarrollo y valor de sus cursos fue muy desigual. De la investigación y exposición de Mons. Piolanti parece desprenderse precisamente la realidad de estos altibajos científicos.

En cualquier caso, debió de prestar algunos buenos servicios a los distintos Pontífices. No fue posiblemente el menor recoger en su seno a estudiosos del tomismo en momentos en que éste era prácticamente desconocido —y, en consecuencia, menospreciado. La historia de esta *Accademia* romana es así buena maestra de la persistencia del conocimiento de Santo Tomás de Aquino; una persistencia que habría de preparar el camino para su restauración, iniciada por Pío IX y plenamente realizada por su sucesor, León XIII. En este sentido, es muy de agradecer la publicación de Mons. Piolanti, que se inserta en la *Biblioteca per la Storia del Tomismo*, de la cual es el noveno volumen publicado.

GONZALO REDONDO

SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae futuris sacerdotibus formandis*, ed. 2, funditus recognita et aucta, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, LXIII + 1.566 pp., 15 × 21.

La presente edición del *Enchiridion Clericorum* ofrece al lector interesado notables ventajas sobre la primera. Ante todo, una obvia: la que proviene de las fechas. La anterior concluía en el año 1938, un año antes de fallecer el Papa Pío XI. Esta abarca hasta el final del año 1972. Con lo cual tienen cabida en ella los más importantes documentos del Magisterio sobre la formación sacerdotal, que, como es sabido pertenecen a la veintena de años que median entre 1950 y 1970. En este lapso de tiempo no sólo son mucho más abundantes las intervenciones magisteriales sobre la materia, sino que además tratan de dar cumplida respuesta a los múltiples interrogantes y problemas que en nuestra época se han ido suscitando.

Constituye la segunda el hecho de que, incluso respecto de toda la época anterior a 1938, se han incluido en esta edición muchos e interesantes documentos que no aparecían en la pri-



mera. Otros, que ya entonces fueron reproducidos, se insertan ahora de forma más completa.

De este modo podemos tener reunido en un solo volumen un elenco documental bastante completo —aunque o exhaustivo— de las directrices doctrinales y disciplinares que ha dado la Sede Apostólica acerca de la formación de los futuros sacerdotes. Esto significa que la obra que presentamos se constituye en un instrumento de suma utilidad particularmente en la situación que hoy atraviesa la Iglesia. Tanto más cuanto que, como podrá advertir con facilidad quien se adentre en estas páginas, queda muy claro qué es lo permanente e irrenunciable en el sacerdocio católico y en la formación para su ejercicio, y qué lo contingente, propio de las diversas épocas históricas que ha ido viviendo. Lo dice con justeza la Introducción: “in volumine hoc amplius et, sicuti sperari licet, completus praebetur doctrinae et disciplinae conspectus, qui sacerdotalis formationis et vitae contingentes temporum necessitates et simul perennes valores in claram lucem profert” (p. VIII).

El *Enchiridion* se abre con dos párrafos de la Epístola *Benedictus Deus* del Papa S. Anacleto, del s. I; y, a lo largo de él, se llega a una suma total de 784 documentos, incluidos los 10 insertados en el Apéndice. A partir de S. Pío IX se inician los Pontificados con más amplio número de documentos. A título de curiosidad, del Pontificado de Pío IX se reproducen íntegra o parcialmente 57; de León XIII, 54; de S. Pío X, 42; de Benedicto XV, 32; de Pío XI, 78; de Pío XII, 96, de Juan XXIII, 52; de Pablo VI, 133. De los 10 del Apéndice, 2 pertenecen a Pío XII y los restantes a Pablo VI.

A pesar del elevado número de documentos, se echan de menos no pocos de Pío XII, a mi juicio de notable interés. Por ejemplo, casi todos los Discursos a los Párrocos y Cuaresmeros de Roma —se recogen textos únicamente de los del año 1940 y del 1946—; la Carta del Secretario de Estado al Card. Sschuster con ocasión del III Congreso Catequístico de Milán en el año 1949; el Discurso de 14 de septiembre de 1956 a la VI Semana Italiana de Actualización Pastoral; la Carta del Secretario de Estado al Cardenal Siri con ocasión de la VI Semana de Estudios Pastorales, de 1955; el Discurso a los Superiores Generales de las Ordenes e Institutos Religiosos, de 11 de febrero de 1958; etc.

Algo parecido sucede con el Pontificado de SS. Pablo VI. Creo que tampoco deberían haberse pasado por alto documentos como los siguientes: las dos Alocuciones, una de 1964 y la otra de 1965, a los recién ordenados Subdiáconos del Colegio de “Pro-

paganda Fide"; la Alocución a los Párrocos y Cuaresmeros de Roma, de 1 de marzo de 1965; la finísima e importante Homilía de la Misa de Ordenación celebrada en Bogotá el 22 de agosto de 1968; la Carta del Card. Secretario de Estado a los Presidentes de las Conferencias Episcopales, de 2 de febrero de 1969; la Homilía de la Misa de Canonización de S. Juan de Avila, de 31 de mayo de 1970, etc.

En la presentación de los documentos, se sigue el orden cronológico de los Papas. Al final de cada documento transcrito, se hace constar el lugar bibliográfico de donde se ha tomado el texto. En este punto, conviene observar que, además de utilizar las fuentes especializadas para los documentos antiguos y las fuentes más usuales para documentos modernos, el *Enchiridion* usa con bastante frecuencia el Archivo de la Sagrada Congregación encargada de la formación de los futuros sacerdotes (antes llamada "de Seminarios y Universidades" y hoy "pro Institutione Catholica") y, alguna que otra vez, el de la Sagrada Congregación que tiene a su especial cuidado la formación del clero en territorios de misión (antes "de Propaganda Fide", hoy "pro Evangelii propagatione").

La Introducción, lo mismo que los índices están redactados en latín. No obstante, los documentos se recogen únicamente en su lengua original. Sería una pena que, por no haber añadido una versión latina, que en letra menuda no hubiera supuesto un aumento excesivo del volumen, no todos puedan sacar el fruto que de la lectura y estudio de los documentos cabe obtener.

La obra lleva, al principio, después de la Introducción y de las Siglas, un *Index Generalis* (pp. XV-LXIII), dispuesto cronológicamente, a cuyo orden corresponde el que luego se sigue en la presentación de los textos. Al final se inserta un *Index rerum* (pp. 1511-1566). Todo ello agranda el valor y utilidad práctica de esta obra, que está llamada, sin duda alguna, a prestar un extraordinario servicio en esta tarea tan digna de las mejores atenciones pastorales, y tan necesitada de ellas, como es la del fomento, selección y recta formación de las vocaciones del Sacerdocio.

La presentación del volumen, esmeradísima, según es usual en los textos que edita la Poliglota Vaticana.

JESÚS POLO

AA. VV., *Divorcio*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. ("Colección Cultural de Bolsillo, Temas NT, 32), 1977, 216 pp.

Nos encontramos con un libro que reúne unas características, a nuestro juicio, del máximo interés: la enorme actualidad de su contenido —el divorcio civil—, y la claridad y profundidad conseguidas en la exposición. Posee también otros mérito digno de atención: el hecho de ser una publicación de varios profesores, todos ellos de reconocido prestigio, hace que el tratamiento se aborde de una manera completa, con diversidad de enfoques y puntos de vista.

La obra que comentamos se compone de cinco estudios sobre el divorcio, precedidos de una introducción y cerrados con un epílogo. En realidad se trata, por tanto, de siete trabajos, de los cuales sólo cinco se refieren directamente a la cuestión divorcista; los otros dos —la introducción y el epílogo— centran y explican, dándoles unidad, a todos los demás.

Las palabras del profesor Hervada, al comienzo de la introducción, marcan lo que va a ser pauta del libro: "Pienso que no es sensato considerar que una institución como el matrimonio —que es tan antigua como la humanidad— vaya a ser descubierta finalmente en nuestra época, como si hasta ahora las generaciones precedentes hubiesen vivido en un fundamental error acerca de ella" (p. 13). Ello no quiere decir que los autores se limiten a repetir sin más la doctrina constantemente enseñada por la revelación natural y sobrenatural. Porque, si bien es muy cierto que carece de sentido todo esfuerzo por *inventar* la realidad matrimonial, se debe recalcar también y con la misma intensidad que esa institución puede ser conocida mejor; más aún, si se quiere que el matrimonio sea vivido con conciencia cada vez mayor, es necesario profundizar todavía más en su estudio: de esa manera será posible vivir más acabadamente sus altas exigencias.

El artículo de Hervada *¿Qué es el matrimonio?* (pp. 13-36) está dividido en siete apartados, que, como otros tantos pasos —unas veces en forma positiva, y negativa, otras— nos van acercando progresivamente a la respuesta verdadera sobre la realidad matrimonial. La esencia del matrimonio, ¿está en la unión vincular? ¿en la comunidad de amor? El matrimonio —responde Hervada— es lo uno y lo otro; pero no con la misma paridad. Veamos.

El hombre y la mujer son, en sí, esencialmente completos. Es evidente porque, de no serlo, tendríamos que "el verdadero

individuo sería en realidad la pareja —la humanidad completa— lo cual es a todas luces erróneo” (p. 17). Basta, en efecto, recordar que Jesucristo, que es varón, es hombre verdadero. El hombre y la mujer sólo son complementarios para la procreación. Se analiza después la unión matrimonial en sí misma, en virtud de la cual los cónyuges “ya no son dos sino una sola carne” y se pertenecen mutuamente. El A. se detiene también en el estudio del consentimiento libre de los contrayentes como causa verdadera del matrimonio, de la unión matrimonial. Responde, así, a ciertos planteamientos sobre el amor como causa del matrimonio, que no distinguen entre el matrimonio *in fieri* y el matrimonio *in facto esse*. Cuando, en efecto, se confunden una y otra realidad y se habla de amor como la causa del matrimonio, se llega a la aberrante conclusión de que una vez que desaparece el amor, se produce paralelamente un vaciamiento del matrimonio. Pero esto es olvidar que el matrimonio es un *vínculo de amor*; y que el amor, el consentimiento, es sólo la causa de su nacimiento.

Al consentimiento de los contrayentes se debe el nacimiento del vínculo jurídico, de la unión matrimonial. Esto, sin embargo, no equivale a afirmar que esa unión sea creación o producto de la voluntad humana. La naturaleza de ese vínculo —en qué consiste, su fuerza, su contenido, etc.— es algo predeterminado por la naturaleza y el sentido de la distinción sexual, de varón y mujer. Y por este camino no se olvida ni minimiza la enseñanza constante —últimamente repetida por el Vaticano II— sobre el matrimonio como comunidad de vida y amor. Al contrario, es entonces cuando adquieren su verdadero sentido y significación —ser una sola carne—. Y la comunidad de vida y amor, lejos de ser términos antitéticos, son aspectos complementarios del matrimonio. La armonía y coherencia de ambas facetas radican en ser la segunda, derivación de la primera: la comunidad de vida y amor constituye la plasmación vital y existencial del hecho de que el varón y la mujer sean una sola carne; porque son cónyuges se aman y no al revés.

Se describen después, algunos de los errores en que, inevitablemente, se cae cuando se reduce el matrimonio a una mera “comunidad de vida y amor”, —es decir, a puro devenir, a pura historia—. Se tendría, en primer lugar, que el matrimonio sería disoluble —ninguna razón justificaría ya su existencia— una vez terminada, por las razones que sean, esa comunidad de vida y amor. La indisolubilidad sería, entonces, a lo sumo un bello ideal. Otra consecuencia sería que los hijos no constituirían el



fin primario del matrimonio. Lo primario sería el amor. Hasta el extremo de que la positiva exclusión del derecho a engendrar hijos no comportaría, de suyo, la nulidad del matrimonio.

El trabajo del profesor Navarro Valls, lleva por título *Divorcio y derecho* (pp. 37-110). Plantea la cuestión, hoy tan actual, del derecho —¡pretendido derecho!— al divorcio: ¿existe un derecho al divorcio?, propugnar la indisolubilidad matrimonial —al menos para todos los casos— ¿no será un flagrante atentado a las libertades más elementales?

Navarro Valls, después de mostrar cómo las concepciones del derecho que tratan de “justificar” el “derecho al divorcio vincular” no son, en manera alguna, compatibles con la metafísica ni con el bien común, ni con la fe, estructura su estudio de acuerdo con estas líneas: a) el divorcio es una forma de egoísmo; b) el divorcio es una “idea burguesa”; c) cuando el Derecho comparado admite el divorcio, postula la indisolubilidad; d) el divorcio atenta contra la justicia; e) la indisolubilidad es defensa de la libertad; f) el divorcio es una injusticia contra la libertad de los hijos. La experiencia —viene a concluir el artículo—, demuestra sobradamente que la introducción del divorcio no sólo no consigue los fines para los que se pedía sino que es fuente necesaria de otros muchos enteramente negativos.

García Cantero es autor del trabajo *Matrimonio y divorcio, hoy, en España* (pp. 111-148), ordenado en tres partes o puntos fundamentales: a) la indisolubilidad matrimonial en el ordenamiento español; b) síntesis de la doctrina católica sobre la indisolubilidad del matrimonio; y c) actitud de la Iglesia Católica en Italia ante la ley del divorcio y el referendum para su derogación. Concluye el estudio con el análisis —muy revelador— de una reciente encuesta celebrada en España.

Las páginas del profesor Orlandis, *Ante el impacto de la sociología* (pp. 149-163), analizan el camino que el “ya abierto “proceso” contra el matrimonio indisoluble va recorriendo en España” (p. 150) y los argumentos que lo apoyan: a) el geográfico —la “cartografía divorcista”; ¡la mayoría de los países ya lo admiten!—; b) el sociológico —¡la mayoría de los españoles ya están a favor!—. Orlandis, a la vez que reconoce que la presión del ambiente puede confundir a no pocas conciencias, descubre las falacias que plagan la argumentación divorcista.

El profesor Amadeo de Fuenmayor, escribe el quinto artículo: *Los “slogans” divorcistas* (pp. 165-183). Se intenta con esta parte desenmascarar los “slogans” de la campaña divorcista que ya descaradamente se está llevando en España. Acorde con los tiem-

pos que corremos “los argumentos de siempre ofrecen hoy en España —como en otros países— una novedad formal (...). Los divorcistas han acudido ahora al “slogan” como arma de combate. Y se comprende, pues tratan de influir en la opinión pública y nada mejor para ello que los “slogans” (p. 116). Son los viejos argumentos con ropajes de hoy.

El análisis del profesor Fuenmayor centra primero su atención en dos “slogans” utilizados con gran éxito en Italia y Portugal. En Italia la ley Fortuna-Baslini se abre paso con el “slogan” del “piccolo divorzio” para los “casi pietosi”: venía a presentarse el divorcio “como el medio eficaz de defender la institución matrimonial”; se trata nada más de sanar unos cuantos casos —muy limitados en número y de extrema gravedad en sus circunstancias— en los cuales el divorcio, dicen sus partidarios, no destruye el matrimonio” (p. 168). Pero la inconsistencia de la argumentación es clara y sólo puede “coger” a personas de escasa cultura. La piedad que se invoca como causa de ruptura del vínculo matrimonial es —si se llama con su verdadero nombre— una forma de egoísmo en favor del cónyuge sano o fuera de prisión. “Con todo —escribe Fuenmayor— la terrible falacia del “slogan” estriba en la alternativa que encierra en su seno, pues plantea la cuestión como si la única opción consistiera entre elegir entre un divorcio grande y otro pequeño. La cuestión en verdad es otra muy diferente, pues la alternativa radical exige dar amparo legal a la absoluta indisolubilidad del matrimonio o abrir en éste una brecha que, inevitablemente, conducirá a la ilimitada libertad del divorcio” (p. 169). El divorcio, es bien sabido, engendra siempre el divorcio”.

El “slogan” portugués se basa en la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley: “Democracia —se dice— sin divorcio para los casados católicamente es una farsa, porque la democracia exige la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley”. Como los casados civilmente tienen reconocida por la ley la posibilidad del divorcio, idéntica posibilidad ha de reconocerse para los casados canónicamente: ¿dónde está, sino, la democracia? El A. recuerda la antigüedad de este razonamiento (?) y subraya, de paso, un dato de experiencia muy a tener en cuenta si no se quiere caer en la trampa divorcista: “Está comprobado en términos categóricos que no caben fórmulas eclécticas, porque no se pueden poner puertas al campo. Una vez admitido el divorcio, la experiencia enseña que se extiende de modo irresistible. La única defensa contra el divorcio es no admitirlo en ningún caso” (p. 172).



La tercera parte del artículo —como las anteriores, de indudable interés práctico—, recoge los “slogans” más difundidos en la campaña divorcista española, que pueden condensarse en estos dos, tan difundidos por los medios de comunicación social: a) “La indisolubilidad es una ley religiosa, ¿por qué imponerla a quien no cree?; b) “La cuestión del divorcio vincular es un problema moral, pero no de derecho; es un problema de conciencia pero no de orden público” (p. 174). Con su habitual precisión y claridad el profesor Fuenmayor pone de manifiesto la triple confusión que encierra: a) “la pretendida falta de relación entre el orden jurídico y el orden moral”, como si fuera posible —sin caer necesariamente en el error— una absoluta separación entre lo moral y lo legal o, por contra, la total asunción de lo moral por lo legal; b) “la errónea identificación entre exigencias religiosas y morales”, nacida, en el fondo, de la concepción “laica” o neutra de la vida; c) y, por último, “la confusión entre el orden público y bien común”.

C. de Diego Lora, en su artículo *La injusticia apoyada por el justo* (pp. 185-203), llama la atención sobre la trascendencia práctica que se deriva de la actividad pública —y también particular— de los ciudadanos. Son, en las actuales circunstancias, particularmente relevantes las implicaciones éticas que conlleva la vida política de los ciudadanos —votos, asociaciones, compromiso político, etc.—. Al mismo tiempo, hace caer en la cuenta de la responsabilidad que a todos incumbe en la estructura de la misma sociedad.

Por último, P. Rodríguez escribe el epílogo *Una persona normal* (pp. 205-216). Analiza los “criterios de verdad” cada vez más generalizados en el medio social: asistimos, en efecto, a un fenómeno en el que “la verdad... se convierte en el conocimiento, por simple comprobación estadística, de las ideas dominantes” (p. 206). Es la “verdad de todos”, la que resulta del comportamiento mayoritario de un determinado medio; se concluye también —según esas tendencias— que “persona normal” es aquella que se acomoda a esa “verdad” y a la regla de moralidad de ahí deducida.

El profesor P. Rodríguez deshace la falacia existente, haciendo ver que la norma moral —y antes la verdad— no arranca de la estadística del comportamiento social. Una cosa es la frecuencia de unos hechos y conductas y otra muy distinta su bondad o calificación moral. Describe, además, lo que de verdad es —debe ser— una persona normal, —la que vive de acuerdo con los pla-

nes de Dios manifestados en la revelación natural y sobrenatural— y el quehacer moral correspondiente en relación con los demás.

Para finalizar, una última observación; recordar que el libro va dirigido al gran público: se ha prescindido, en lo posible, de los términos técnicos, pero en ningún momento se descuida el rigor científico. será de mucho provecho para los lectores que posean ya una cierta formación.

AUGUSTO SARMIENTO

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (1973), trad. cast. de Manuel Pozo y Vicente M. Fernández, BAC, Madrid 1976, 230 pp., 12 × 20.

Desde que la Comisión Internacional de Teología (CTI) aprobó, con la unanimidad de los miembros presentes, sus conocidas quince tesis o proposiciones sobre “la unidad de la Fe y el pluralismo teológico”, eran esperados con gran interés los comentarios de la subcomisión que preparó las tesis, que ahora nos ofrece, en versión castellana, la Editorial Católica. El P. Le Guillou había elaborado una presentación, que publicó “La Documentation Catholique” (20. V. 73); y asimismo el Dr. Jorge Medina Estévez había dado a conocer una breve introducción en “La Civiltà Cattolica” (19. V. 73); trabajos, ambos, que ya conocíamos en lengua castellana, por haber sido difundidos por “Ecclesia”. Pero sólo ahora, y después de una larga espera de casi tres años, los lectores de habla hispana podemos disponer de una exégesis de las citadas tesis, dirigida por el Prof. Ratzinger, nuevo Cardenal de Munich, que es además el autor material de nueve de las proposiciones (nn. 1-8, 12). Colaboran también en este volumen de la BAC: Petrus Nemeshegyi (redactor de la proposición n. 9), Philippe Delhay (relator de las nn. 13-15), Beda Rigaux, Louis Bouyer y Walter Kern.

La obra que comentamos se estructura según el siguiente esquema: una amplia selección bibliográfica, una introducción general redactada por Ratzinger, el texto de las quince tesis, y el cuerpo del volumen, dividido en dos partes: una primera dedicada al comentario directo de las proposiciones, y una segunda parte, que agrupa cinco estudios particulares. Estos cinco estudios no son de la responsabilidad de la Comisión Internacional



de Teología —cosa que tendrá su interés a la hora de valorar el contenido doctrinal de alguna de ellas—, sino sólo y exclusivamente de la responsabilidad de los propios autores (cfr. p. IX). Comencemos nuestro análisis juzgando los trabajos de la segunda parte del volumen, que, como se verá, son muy desiguales.

El estudio de Mons. Delhayé, titulado: "Magisterio: unidad de la Fe y pluralismo teológico según los documentos del Magisterio romano de los últimos diez años (1962-72)", ofrece un *status quaestionis* que es capital para comprender el alcance y posteriores implicaciones del tema abordado por la CTI. Es un trabajo serio —en línea con lo que ya nos tiene acostumbrados su Autor—, no sólo por la erudición y documentación aportada —que bien podría decirse que es exhaustiva—, sino también por la claridad y sencillez del razonamiento teológico. Es curioso constatar —con Delhayé— que la palabra "pluralismo" no aparece en los documentos pontificios hasta 1967. El Vaticano II, que conocía perfectamente el tema, tanto del pluralismo religioso simultáneo como la cuestión del pluralismo histórico, recurrió a otras voces para expresar esos mismos conceptos. Su Santidad Pablo VI emprendió la tarea, una vez clausurado el Concilio, de dar a conocer el tema del pluralismo —ya con este término técnico— a los fieles y a los pastores; y, desde 1969, puso en guardia al Pueblo de Dios sobre cierto falso pluralismo, que desembocaría irremediablemente en una interpretación subjetivista de la Revelación, al pretender reconciliar doctrinas que son contradictorias e, incluso, erróneas algunas de ellas. Especialmente severas comenzaron a ser las advertencias del Romano Pontífice desde 1970, porque el pluralismo cobraba una nueva dimensión, pretendiendo una ruptura con la continuidad histórica fundamental de la Iglesia.

Delhayé prosigue su estudio recogiendo algunos documentos papales, en los que se insiste sobre la conservación del "habla" (palabras fundamentales) en el que se ha expresado el Dogma católico, y sobre la permanencia y validez actual de las definiciones de los concilios de la primitiva Iglesia. Concluye el Profesor de Louvain-la-Neuve abordando la cuestión, quizá la más difícil, del "pluralismo teológico" en la unidad de la Fe, problema que —como se sabe— fue ampliamente discutido, junto con el asunto de las "garantías jurídicas" para el teólogo en el ejercicio de su profesión, a partir de finales de 1968, cuando un grupo de unos cuarenta teólogos elaboró una declaración sobre las compe-

tencias de la Congregación para la Doctrina de la Fe¹, documento que provocó una pronta y firme reacción de la Santa Sede² y de otros teólogos³.

Louis Bouyer, en otro de los artículos de la segunda parte —es decir, de aquella que no recoge los comentarios oficiales, sino sólo las opiniones de los expertos consultados por la CTI— delinea, en breve y apretada síntesis, las ocho fases o estadios en los que podría dividirse la historia cristiana, comenzando por la vida (predicación y actividad) de Cristo, a la que siguieron —según el Autor— siete momentos de reflexión cada vez más madura de los cristianos, sobre la Revelación. De todo lo cual, Bouyer concluye que no ha habido nunca en la Iglesia verdadero “monolitismo”, aunque sí unidad, que se funda en el objeto trascendente de la Fe, por la cual ha velado, en virtud de su carisma particular, el Magisterio papal y episcopal. Termina señalando cuáles deben ser, a su juicio, las funciones del Magisterio para conservar íntegra la Revelación de Dios en Cristo: velar por la común y efectiva aceptación por todos de la Escritura; mantener las definiciones de los Concilio Ecuménicos, especialmente las de los más antiguos, que han expresado la respuesta unánime de toda la tradición viva de las primeras generaciones cristianas; mantener igualmente las definiciones posteriores, como testigos de la Tradición auténtica, que aclaran el sentido de las primeras; etc.

Petrus Nemeshegyi estudia un tema que todavía está en los albores de su sistematización, y al que conviene prestar toda la importancia que se merece. Se trata de la cuestión de la “culturización” del cristianismo en Asia. El problema es tan antiguo como la llegada de los primeros misioneros a aquellas lejanas tierras, que intentaron adaptaciones más o menos accidentales, con mayor o menor fortuna, siempre bajo la vigilancia pastoral y doctrinal de la Santa Sede. Son parte de una historia conocida, que ha sido juzgada, una veces con severidad excesiva, y otras con una alegría poco ponderada. Este “ensayo” —como lo titula su Autor— constituye el comienzo de una más amplia y profunda reflexión, que irá ofreciendo frutos maduros con el esfuerzo y la colaboración de muchos especialistas y a medida que

1. Cfr. “Il Corriere della Sera”, 17.XII.68.

2. Cfr. la nota de “L'Osservatore Romano” 4.I.69; Carta del Secretario de Estado (30.XII.68), en “L'Osservatore Romano”, 4.I.69.

3. Cfr. por ejemplo, la declaración de un grupo de teólogos españoles (20.I.69) en “Ecclesia”, 1969, 169-170.



el tiempo decante las opiniones. En la misma línea que el “ensayo” que ahora glosamos, se encuentra el comentario de la tesis IX —en la primera parte del volumen—, debido también a Petrus Nemeshegyi, titulado: “El aspecto misionero”. Por todo ello, una prudente espera será la actitud más honesta, antes de un pronunciamiento sobre las hipótesis que presenta Nemeshegyi.

La colaboración de Walter Kern a la segunda parte de la obra plantea la cuestión, muy debatida a finales del siglo XIX y principios del presente siglo, uno de esos temas que periódicamente resurgen, sobre la hipotética validez de distintas opciones filosóficas para la elaboración de la Sagrada Teología. Se trata de un estudio breve, muy conciso y esquemático, difícil de leer y, probablemente, traducido con excesiva literalidad, por lo que no nos ha resultado siempre fácil su comprensión. Recordemos, aunque Kern no lo cite, que el Magisterio pontificio —y también el Vaticano II— ha prestado atención a la supuesta validez de todas las filosofías para una correcta Teología; y que, en principio, ha señalado que no toda filosofía es apta: es más, que muchos sistemas filosóficos no son útiles, porque distraen a la razón iluminada por la fe, del verdadero sentido de la Revelación. El fenómeno del pluralismo filosófico, tal como se presenta hoy en día, no es idéntico con el pluralismo filosófico de antaño. Lo ha subrayado con toda claridad la Sagrada Congregación para la Educación Católica: “El pluralismo de hoy obedece a la diversidad de métodos usados, a la variedad de las filosofías que se han seguido, a la diversidad de las terminologías y de las perspectivas fundamentales. Estas y otras características hacen, ciertamente, que las nuevas formas de pluralismo instauradas de modo especial después del Vaticano II, sean consideradas cualitativamente distintas de los pluralismos precedentes”⁴. En Concreto no son aptas, a nuestro entender, las posiciones filosóficas que partan del giro de la inmanencia, pues esas actitudes del pensamiento se caracterizan, precisamente, no sólo por el radical planteamiento del “problema gnoseológico o cuestión crítica”, sino, y muy particularmente, por la negación última de la trascendencia de ser, al postular como el primero de los primeros principios de la inteligencia, el principio de identidad, entendido como la identidad del ser consigo mismo. A partir de aquí, y siendo consecuentes con los puntos de partida, derivaría, en

4. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22.II.76, ed. del Secretariado de la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades, Madrid 1976, n. 65.

el mejor de los casos, el más puro agnosticismo, cuando no, la negación de Dios. Por otra parte, la reinterpretación que algunos sistemas filosóficos contemporáneos presentan del principio de no contradicción, negando, en definitiva, la posibilidad de la contrariedad, es incompatible con la sana filosofía necesaria para desarrollar adecuadamente la fides *quaerens intellectum*. Por consiguiente no son de poca monta las advertencias continuas del Magisterio de la Iglesia en estos temas, como tampoco deberían echarse en saco roto las tristes experiencias, iniciadas con la mejor voluntad, del tomismo “trascendental” de finales del siglo pasado, y otras muchas, que están en la mente de todos.

Beda Rigaux se encarga del estudio del pluralismo en los Evangelios sinópticos, en un trabajo que abre la segunda parte del volumen, y cuyo comentario hemos retrasado expresamente. A partir de la multiplicidad de los testimonios en torno a la Resurrección de Jesús y de algunas divergencias entre ellos, Rigaux construye su teoría sobre la pluralidad en el Nuevo Testamento. Tomando como base este hecho histórico, narrado por todos los evangelistas, se centra principalmente en la “cristología” de los Sinópticos, para lo cual —y a fin de explicar los pasajes paralelos— apela a la “doctrina de las dos fuentes”, según la cual, el Mt griego (no habría arameo) y Lc se habrían inspirado en Mc y en otra fuente desconocida, que algunos han denominado Q (*Quelle*). Aunque el Autor presente sus conclusiones como simples “reflexiones”, con todo lo que una reflexión tiene de provisionalidad, nos hubiera gustado alguna alusión a las Respuestas IX y X de la Pontificia Comisión Bíblica⁵, sobre la cronología de los Sinópticos, que se escribieron por el siguiente orden: Mt arameo-Mc-Lc-Mt griego; siendo Mc y Lc anteriores a la destrucción de Jerusalén (año 70). Una cronología distinta pesa tanto en las conclusiones del ilustre Profesor, que suponemos que los lectores no se animarán a seguirlos.

Después de esta somera descripción y lectura de la segunda parte del volumen, podemos ya adentrarnos en la primera, que es, esta vez sí y con todas sus consecuencias, de la responsabilidad de la CTI.

En una “Introducción” general, el Card. Ratzinger sitúa el tema del pluralismo en el contexto de la cultura hodierna. El

5. Ambas “Respuestas” llevan fecha de 26.VI.1912 (DB 433-441; 442-443).

problema fue presentado por el Vaticano II al tratar sobre la significación propia de las *ecclesiae* en la *Ecclesia*. "Esto se traduce directamente —comenta Ratzinger— en dos problemas prácticos: la cuestión del sentido del cargo episcopal frente al cargo de Pedro y la cuestión de la determinación eclesiástico-local de la liturgia" (p. 7). En este contexto, algunos han pretendido encuadrar la discusión sobre la supuesta autonomía de la Teología frente al Magisterio de la Iglesia, es decir, el asunto de la esfera o ámbito propio de la doctrina frente a la esfera de la función pastoral⁶. Cuando el Magisterio ha recabado por sí el derecho a declarar algunas tesis teológicas nuevas como incompatibles con el criterio de la Tradición, se ha encontrado a veces con una triste sorpresa —como señala Ratzinger—, la cual recuerda vagamente el tema medieval de la "doble verdad", proscrito por Esteban Tempier en 1277. Estas cuestiones se resuelven ahora, no en los términos, seguramente contradictorios, o por lo menos incomprensibles, de los "artistas" del siglo XIII, según los cuales sería "legítimo" sostener una "verdad filosófica" en su propio orden racional, aun cuando la verdad de la Fe, la verdadera Verdad —también según ellos—, fuese contraria a la primera; sino en un plano de análisis mucho más sutil, que reduce la cuestión a los términos, ciertamente muy recientes en la Historia del pensamiento, según los cuales es un problema irresoluble la relación entre el lenguaje y la verdad.

Uno de los autores —como es sabido— que más ampliamente se ha ocupado de esta cuestión, es Karl Rahner. Sostiene el Profesor alemán, que la cultura actual es esencialmente diferente de todas las anteriores. En etapas precedentes de la Historia, aunque hubiera diferentes escuelas filosóficas y frecuentes polémicas intelectuales, había un fondo común que todos aceptaban. Hoy —continúa— ese fondo común se ha perdido y, por tanto, los pensamientos se han tornado incommunicables: los hombres ya no pueden relacionarse a nivel de pensamiento, sino sólo en el orden del amor, de la praxis. Como consecuencia, y en el plano teológico, Rahner sostiene que⁷:

6. Sobre este tema aprobó la CTI, el pasado 6.VII.76, doce tesis. Cfr. el comentario de Claudio BASEVI, en "Scripta Theologica", 9 (1977) 215-241.

7. Cfr. Karl RAHNER, *El pluralismo en teología y la unidad de la confesión en la Iglesia*, en "Concilium", 46 (1969) 427-448. — Para la crítica de los presupuestos gnoseológicos de Rahner, vid. el excelente artículo: José Luis ILLANES, *Pluralismo teológico y verdad de la Fe*, en "Scripta Theologica", 7 (1975) 619-684.

a) Frente a toda la tradición cristiana, que ha concebido la unidad de la Fe como la comunión en la verdad transmitida por Dios, Rahner la presenta como algo de orden más bien afectivo-existencial que intelectual-noético: como el recitar unidos una misma fórmula que cada uno interpreta teológicamente según sistemas diversos, irreductibles e incommunicables.

b) Frente a toda la tradición cristiana que ha reconocido al Magisterio la capacidad de juzgar autoritativamente sobre la verdad de la Fe, dirimiendo eventuales controversias y discerniendo entre la verdad y el error, la ortodoxia, Rahner niega esa capacidad y reduce el Magisterio a nuevo órgano de regulación del lenguaje y de arbitraje pastoral entre opiniones teológicas diversas, sobre cuya verdad no está en condiciones de juzgar.

c) Frente a toda la tradición cristiana que, al explicar las relaciones entre credo o confesión de fe y Teología, ha afirmado siempre la primacía de la fe, sobre la que se funda la teología como intento de penetrar en la comprensión de lo creído, Rahner proclama la subordinación de la confesión de fe a la Teología, sometiendo así la entera Fe de la Iglesia a los esfuerzos humanos de comprensión y a la historia de la cultura.

Pues bien; sospechamos que Ratzinger, en la nota introductoria que comentamos, tendría a la vista las opiniones de Rahner y de otros autores que con él sostienen posiciones críticas tan radicales, cuando escribía: "Una posición tan contradictoria, que, por una parte, hace aproblemática la compleja relación de concepto y pensamiento, y, por otra parte, eleva a nivel de problema radical incluso la palabra *pluralismo*, no es explicable sólo por la lógica de las cosas (...). Parece no haber duda de que en la discusión sobre el pluralismo, que surge en la época posconciliar, se trata con frecuencia de afirmaciones de defensa de índole parecida (a las de la "doble verdad"), en las que no se debatía propiamente si era o no superable el pluralismo y de qué modo, sino de dar cabida a nuevas ideas al amparo de la doctrina sobre el pluralismo; esto debe tenerse en cuenta si no se quiere sucumbir a pseudoproblemas" (p. 10).

Ratzinger reconoce, al comentar la tesis V de la CTI, que "la tensión de las diferentes épocas hacia la única Fe despierta el problema hermenéutico... (Pero) se puede dominar el problema hermenéutico, o sea, entender proporcionadamente el pasado como hoy, en la medida en que se concuerda con el mismo sujeto

fundamental (que la es la Iglesia)” (p. 32). “La Fe cristiana no se mide por una verdad que sólo deviene; tampoco la verdad reside en la mera futuridad, como tampoco consiste en la mera conformidad con el tiempo que pasa... La Fe cristiana se mide desde la verdad que ya existe, y que así se convierte precisamente en la crisis de una época cualquiera” (p. 34). Por ello, el canon neotestamentario no fundamenta la unidad de la Iglesia, sino que la unidad de la Iglesia ha fundamentado el canon como unidad y Ella es constantemente el supuesto de que sigue siendo canon y unidad (cfr. p. 37). A partir de los presupuestos doctrinales que acabamos de resumir, Ratzinger razona la tesis VI (función del Magisterio y relación con la Teología), la tesis VII (criterios para distinguir el verdadero del falso pluralismo); defiende los concilios de Nicea y Calcedonia —hoy tan mal parados por algún sector de la crítica histórica—; y señala los justos límites del pluralismo teológico, al comentar la tesis VIII. Su exégesis de las tesis X, XI y XII, que agrupa bajo el epígrafe: “Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas” (pp. 61-68), tiene un interés innegable, pues le ofrece la posibilidad de acuñar una nueva terminología: “palabra fundamental” (Grundwort), para justificar —en hábil análisis— el que el Magisterio haya defendido, contra viento y marea, el uso de algunas palabras empleadas por los Símbolos primitivos o acuñadas por los Concilios, a pesar de los cambios culturales y de lengua.

De la aportación de Delhaye a esta primera parte del volumen, comentando las tesis XIII, XIV y XV, resulta difícil ofrecer un extracto: a él —especialista en las disciplinas del deber ser— le ha correspondido en suerte el análisis del aspecto ético del pluralismo. La aportación del Prof. Delhaye es una brillante exposición de ciertas doctrinas morales, hoy bastante comunes, que apelan a los planteamientos de la “opción fundamental” y de la distinción entre “moral categorial” y “moral trascendental”, al objeto de justificar una profunda revisión de la Teología Moral; y que concluyen, a partir de esa nueva axiomática —sugerente bajo algún aspecto— principios prácticos del actuar que producen el desmoronamiento de todo el edificio de la moral cristiana. Delhaye argumenta con gran habilidad, llevando hasta el límite las posibilidades —y también los errores— de tales doctrinas, para señalar, seguidamente, sus lagunas o las confusiones a que podrían dar lugar.

De interés nos ha parecido el epígrafe “La acción concreta” (pp. 84-90), en el que ofrece una sugestiva y autorizada exégesis

de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, especialmente de los nn. 43-53, en los que el reciente Concilio recordó y volvió a sancionar la doctrina católica sobre el matrimonio. Sus palabras finales sobre los "derechos naturales del hombre" (pp. 100-104) tienen ahora, quién podrá negarlo, una candente actualidad, no sólo por razones de política internacional, que están en la mente de todos, sino, y sobre todo, porque —según Delhaye— constituyen una "invariante", una constante de la moral natural.

La edición está muy cuidada, como ya es habitual en los libros de la BAC, sin apenas erratas. La traducción es, en líneas generales, correcta, mejor la traslación de las colaboraciones francesas que la de los artículos alemanes, quizá por aquello de la dificultad del idioma. Lástima que la versión castellana del texto de las quince tesis se haya preparado sobre el alemán y no sobre el latín original.

JOSÉ IGNACIO SARANYANA

Miguel NICOLAU, *La reconciliación con Dios y con la Iglesia*, Madrid, Studium, 1977, 347 pp., 11 × 18,5.

El autor recoge en este libro decantadas, las enseñanzas que impartiera en la Universidad Pontificia de Salamanca. Las ofrece "de modo particular a los sacerdotes, religiosos y estudiosos de la Teología" (p. 5). Estos datos son suficientes para definir esta obra como un tratado de penitencia para postgraduados, para penetrar con más sosiego y con mayor abundancia de documentos los temas que, a veces, hay que aprender atropelladamente durante los cursos institucionales.

El método seguido es el "genético", "un método expositivo fundamentalmente histórico, es decir, investigando y exponiendo la doctrina según se presenta en estratificaciones cronológicas sucesivas: primero en la Sagrada Escritura; después en la Iglesia primitiva y en los Santos Padres; más adelante en la reflexión de los teólogos y en los documentos del Magisterio; para terminar en la problemática contemporánea" (p. 6). Con ello es quiere "construir una síntesis válida, síntesis de las doctrinas entre sí, síntesis de los niveles exegético y sistemático, síntesis de lo científico y de lo pastoral" (p. 7).



Fiel a dicho método, la obra está dividida en cuatro partes, que totalizan 18 capítulos, correlativas a las estratificaciones antes mencionadas.

La primera parte (cap. I-III) estudia "la reconciliación con Dios en la Biblia". Tiene, por tanto, carácter exegético. En ella se expone el proceso de conversión y de concesión del perdón tal cual aparece en el Antiguo y Nuevo Testamento; y se trata, con especial interés y detenimiento el comportamiento y enseñanzas de Jesucristo y de los Apóstoles (cap. I p. II). El cap. III se dedica monográficamente a la exégesis de los textos clásicos en los que se concede a los Apóstoles y a sus sucesores la facultad de perdonar verdaderamente los pecados.

La segunda parte (cap. IV-VI) trata de esclarecer cómo se concedía el perdón en la Edad Antigua y en la Edad Media, es decir, desde principios del s. II hasta finales del s. XV. Tiene un matiz marcadamente histórico. El punto más delicado, sin duda, es hacer luz en la Edad Antigua, sobre todo en los siglos II y III, dada la escasez y ambigüedad de los documentos. Para ello el autor los presenta cronológicamente (caps. IV y V) con las acotaciones imprescindibles para situarlos en su contexto, pero agrupados en siete apartados progresivos: persuasión de la Iglesia sobre su poder de perdonar los pecados, alcance universal de tal poder, aplazamiento del perdón de algunos delitos especialmente graves hasta el fin de la vida, penitencia pública y privada, proceso pastoral y ritual de la reconciliación, confesión oral y, por fin, ministro de la absolución o sacramentalidad de la penitencia. Del análisis de estos documentos se deducen unas conclusiones que prueban con cuánta razón declaró el Concilio de Trento que "el consentimiento universal de los Padres *siempre entendió* que a los apóstoles y a sus legítimos sucesores les fue comunicada la potestad de perdonar y retener los pecados para reconciliar a los fieles caídos después del bautismo" (n. 167). Se critican también las dificultades clásicas en esta materia y se subraya la existencia de indicios probatorios de la confesión privada sacramental, mediado el s. III.

Como se sabe, éste es un tema de especial interés y apasionante. A mi juicio, su exposición hubiera cobrado más dinamismo y mayor fuerza probatoria, si no se hubieran troceado los textos y si, en cambio, se hubiera presentado sucesivamente el pensamiento completo de cada autor sobre la penitencia; puesto que, a la luz de un contexto más amplio y coherente, se captan y mutuamente se iluminan muchos matices

y relaciones que, de otro modo, pasan inadvertidos o no terminan de recabar la aquiescencia intelectual a causa del recelo instintivo de hallarse ante un apriori o una manipulación de los textos. En esta clase de pruebas es importantísimo fomentar la transparencia documental y la visión de conjunto, pues esto favorece la captación del momento preciso de la aparición de las nuevas ideas o hechos, y del influjo de unas y de otros. Cuando se parcelan mucho las ideas y los apartados y en apoyo de cada uno se repiten casi los mismos autores, se hace engorrosa la lectura, se genera el fastidio de la repetición y, aunque parezca paradójico, repito, resulta muy difícil ver fluir de los textos la hilazón lógica de la demostración de la tesis. Las ventajas pedagógicas que pudiera tener la presentación ya articulada de los documentos, se logran con creces en el análisis posterior, en el que las conclusiones aparecen en toda su convincente realidad de tales.

El cap. VI, dedicado al estudio de la penitencia en la Edad Media, describe muy sucintamente el paso de la penitencia pública a la privada, indica los primeros esbozos de reflexión teológica sobre la sacramentalidad de la penitencia, recoge las intervenciones del Magisterio hasta la condena de Pedro Martínez de Osma (a. 1479) y resume la síntesis teológica de Santo Tomás. Un capítulo excesivamente esquemático, aunque es muy de alabar que el autor haya descrito la práctica penitencial según los escritos de San Isidoro, haciendo notar que la "práctica de la penitencia privada en España, anterior al 589, difícilmente pudo ser introducida por los monjes irlandeses" (n. 193).

La tercera parte se titula "la reflexión teológica sistemática a partir de las enseñanzas de Trento". Es la más extensa (caps. VII-XIII) y tiene, como reza su titulación, carácter sistemático. Tras la exposición del pensamiento de los reformadores Lutero y Calvino y de resumir, capítulo por capítulo, la sesión XIV del Concilio de Trento (cap. VII), se aborda la temática vertebral del tratado de penitencia, es decir y por este orden: naturaleza judicial, sacramentalidad y necesidad de medio (cap. VIII), ministro, efectos y partes del sacramento de la penitencia (cap. IX); necesidad y valor justificador de la contrición (cap. X), necesidad, *iure divino*, de la confesión íntegra de los pecados mortales (cap. XI); la satisfacción y las indulgencias (cap. XII), y, por fin, la atrición en sí misma considerada y en relación con el sacramento de la penitencia (cap. XIII) cierra esta parte sistemático-teológica.

De esta parte merece mención particular el estudio sobre el "ius divinum" acerca de la confesión en el Concilio de Trento (n. 352-362). Los Padres conciliares usaban esta expresión para significar algo o "fundado en la Sagrada Escritura" o "instituido por Cristo" o "en necesaria conexión con lo preceptuado por el Señor" o contrapuesto "a lo que es determinación eclesiástica o sólo dependiente de la voluntad de la Iglesia" (n. 360); es decir, irreformable. Con lo cual el autor deja el camino expedito para resolver las discusiones y los abusos contemporáneos en materia de confesión genérica.

La cuarta parte (caps. XIV-XVIII) aborda la múltiple problemática moderna acerca de este sacramento. En consecuencia, tiene un carácter pluriforme: histórico, litúrgico, sistemático, ecuménico y pastoral.

El cap. XVI estudia el sacramento de la reconciliación después del Concilio Vaticano II, dejando bien en claro que es inamovible la necesidad de acusar todos los pecados mortales en número y en especie; y que la mente del Concilio y del Magisterio reciente es la frecuente recepción de este sacramento, entre otras razones, por el valor eclesial de la penitencia sacramental.

La liturgia penitencial de la Cuaresma y del tiempo de Pasión son el tema del cap. XV. Capítulo sugerente, pero de difícil lectura a causa de la abundancia de citas y de paréntesis —quizás inevitables—. Al ver reunida y clasificada la temática penitencial de este tiempo, séame permitido decir, al margen de la crítica de este libro, con cuánta dolida sorpresa se comprueba la no inclusión en los textos litúrgicos del trabajo humano como uno de los elementos penitenciales de mayor raigambre bíblica y de mayor universalidad y de mejor comprensión por la mentalidad actual.

Sumamente interesante es el cap. XVI consagrado a la Eucaristía como signo y causa de la reconciliación, más en concreto dedicado a cuestionarse si la Eucaristía ya como sacrificio, ya como sacramento causa "per se" el perdón inmediato de los pecados mortales a los asistentes o a los comulgantes. La respuesta es que, a pesar del carácter expiatorio y satisfactorio del sacrificio eucarístico, para el logro de sus frutos se requiere penitencia previa en los asistentes y estado de gracia en los comulgantes obtenido mediante la confesión sacramental, siempre y cuando que ésta no haya sido imposible. "No nos agrada decir —afirma con atinado criterio el autor, criticando un aserto de Ramos Regidor— "que la Eucaristía es fuente por excelencia del perdón de los pecados", tratándose de pecados mor-

tales; porque la Eucaristía, por su misma naturaleza específica, supone previa reconciliación y perdón. Sería trastocar las finalidades específicas de cada sacramento" (n. 494).

El cap. XVII expone la dimensión ecuménica del sacramento de la penitencia. Se reduce a sintetizar el pensamiento y la práctica de los Orientales, de los Protestantes, de los Anglicanos y de los Episcopalianos; y a indicar cuándo, por qué y en qué medida cabe una lícita comunicación "in sacris" entre católicos y orientales.

El último capítulo no es otra cosa que la presentación del nuevo *Ordo paenitentiae*, subrayando los valores propios de cada uno de los tres esquemas propuestos y bajando, incluso, a indicar soluciones de orden pastoral práctico. Muy atinadas son las observaciones que se hacen acerca de las celebraciones penitenciales, de la confesión de los niños y de la preparación para el cumplimiento pascual. Este capítulo está requiriendo unas explicaciones sobre la dimensión comunitaria que tiene *todo* sacramento por su misma esencia, para impedir que, siquiera sea por comodidad o ambigüedad del lenguaje, cunda la división entre sacramentos comunitarios y no comunitarios, que sería tan falsa como la división entre sacramentos personales y no personales. En cambio está muy bien escogido el término de "absolución colectiva" para designar la impartida a muchos simultáneamente en caso de urgente necesidad.

Como colofón de esta exposición hay que decir que se está ante un tratado de penitencia de contextura clara y coherente, preciso en los conceptos, justo en la cualificación dogmática de sus afirmaciones, sobrio en las citas, riguroso en la lógica de los argumentos, fiel al Magisterio, equilibrado en el uso de las fuentes, de estilo muy académico, es decir, con terminología teológica usual y unívoca.

En dos ocasiones considera el autor su libro "como eco, en parte de las lecciones que oímos al Dr. Johann Stufler en la Universidad de Innsbruck" (n. 250 y 167). Esto explica, quizás, el parecido tan acusado y minucioso con el *Tractatus de Paenitentia* de Severino González. A este propósito, recuerdo cómo se sorprendía el profesor Escudero en la Universidad de Comillas, allá por el curso de 1952-53, de las concordancias de este tratado con sus apuntes anteriores.

En vistas a sucesivas reediciones habría que corregir una serie de defectos de impresión y de arratas, que sin ser excesivas, deslucen la presente edición (Véanse, por jemplo, en los números 42, 123, 138, 253, 268, 270, 404, 494, 515, 516, 529, p. 345).



En el n.º 280 se lee que “desde mediados del siglo II existió el uso de señalar un *presbítero penitenciarío*”. Sin duda quiere decir “desde mediados del siglo III”.

Para terminar añadiré que el primer capítulo se abre con un resumen que indica con números romanos la progresión lógica y las partes de que se compone. No entiendo por qué no se ha seguido este criterio en el resto de los capítulos. Parece que la armonía de la obra pide que o en todos o en ninguno. También se echa de menos un índice de materias.

El autor ha logrado un magnífico tratado sobre el sacramento de la Penitencia al que auguramos amplia difusión.

ILDEFONSO ADEVA